التكامل المعرفي

عند أهل النظر التوحيدي

تأليف

الطاهر محمد الشريف

المعهد العالمي للفكر الإسلامي

التَّكامُلُ المعرفيُّ

عِندَ أَهلِ النَّظرِ التَّوحيدِيِّ

التكامل المعرفي

عند أهل النظر التوحيدي

تأليف

الطاهر محمد الشريف

المعهد العالمي للفكر الإسلامي
INTERNATIONAL INSTITUTE OF ISLAMIC THOUGHT
iiit

المعهد العالمي للفكر الإسلامي

© المعهد العالمي للفكر الإسلامي - هرندن - فرجينيا - الولايات المتحدة الأمريكية
الطبعة الأولى ١٤٤٥هـ/ ٢٠٢٤م

التكامل المعرفي عند أهل النظر التوحيدي
تأليف: الطاهر محمد الشريف

موضــوع الكتــاب: ١- فلسفة الحضارة. ٢- الفلسفة الائتمانية.
٣- الرؤية الكونية التوحيدية. ٤- الإبستيمولوجيا.
٥- التكامل المعرفي. ٦- النظرية المعرفة.

ردمك (ISBN): ٨-٨٤١-٥٦٥٦٤-١-٩٧٨

المملكة الأردنية الهاشمية
رقم الإيداع لدى دائرة المكتبة الوطنية (٢٠٢٣/٤/٢١٢٥)

جميع الحقوق محفوظة للمعهد العالمي للفكر الإسلامي، ولا يسمح بإعادة إصدار هذا الكتاب، أو جزء منه، أو نقله بأي شكل أو واسطة من وسائط نقل المعلومات، سواء أكانت إلكترونية أو ميكانيكية، بما في ذلك النسخ أو التسجيل أو التخزين والاسترجاع، دون إذن خطي مسبق من المعهد.

المعهد العالمي للفكر الإسلامي
The International Institute of Islamic Thought
P. O. Box: 669, Herndon, VA 20172 - USA
Tel: (1-703) 471 1133, Fax: (1-703) 471 3922
www.iiit.org/ iiit@iiit.org

مكتب الأردن - عمان
ص.ب ٩٤٨٩ الرمز البريدي ١١١٩١
هاتف: ٩٦٢٦٤٦١١٤٢١+ فاكس: ٩٦٢٦٤٦١١٤٢٠+
www.iiitjordan.org

الكتب والدراسات التي يصدرها المعهد لا تعبّر بالضرورة عن رأيه وإنما عن آراء مؤلفيها واجتهاداتهم

بسم الله الرحمن الرحيم

المحتويات

المقدمة ٩

الفصل الأول

تجريد نموذج التكامل الإبستيمولوجي ٢١

المبحث الأول: مفهوم التكامل ومفهوم المعرفية ٢٧

المبحث الثاني: وصل التكامل المعرفي بالرؤية الكونية التوحيدية ٤٧

الفصل الثاني

نموذج التكامل المعرفي التوحيدي ٦٧

في مشروع "المعرفية الكونية لمحمد أبو القاسم حاج حمد"

المبحث الأول: خارطة المشروع ومسار المشكلة وتشعباتها ٧١

المبحث الثاني: المداخل القرآنية لفلسفة حاج حمد ٨٩

المبحث الثالث: أسلمة فلسفة العلوم ١٣٥

المبحث الرابع: التاريخ والمشروع الحضاري ١٤٣

المبحث الخامس: تجريد نموذج التكامل المعرفي في مشروع المعرفية القرآنية ١٤٧

الفصل الثالث

الإنسانية الإيمانية وتكامل الوجود البشري: عبد الوهاب المسيري نموذجاً ١٥٣

المبحث الأول: إشكاليته الفلسفية ١٥٧

المبحث الثاني: التوحيدية ونظرية الوجود ١٥٩

المبحث الثالث: نظرية المعرفة ١٩٥

المبحث الرابع: تجريد نموذج التكامل المعرفي للتوحيدية الإنسانية ٢١٥

الفصل الرابع

التكامل المعرفي في الفلسفة الائتمانية عند طه عبد الرحمن ٢٢٣

المبحث الأول: الإشكالات وخارطة المشروع ٢٢٧

المبحث الثاني: التأسيس المعرفي للفلسفة الائتمانية ٢٤٥

المبحث الثالث: الرؤية الكونية التوحيدية وتكامل الإنسان في الفلسفة الائتمانية ٢٨٣

المبحث الرابع: دين الحياء وفلسفة الأخلاق الإسلامية ٣٠٣

المبحث الخامس: تجريد نموذج التكامل المعرفي في الفلسفة الائتمانية ٣٣١

الفصل الخامس

نموذج التكامل المعرفي في فلسفة الحضارة عند مالك بن نبي ٣٤١

المبحث الأول: مشكلة الإنسان في المنظور الحضاري ٣٤٥

المبحث الثاني: كونية القرآن الكريم وتكوّن الرؤية التوحيدية ٣٥٥

المبحث الثالث: تكامل الإنسان في فلسفة الحضارة ٣٧٣

المبحث الرابع: تجريد نموذج التكامل ٤٠٣

الخاتمة ٤٠٩

المراجع ٤٢٣

الكشاف ٤٣٧

المقدمة

تعدُّ مسألة التعقّل من أهم قضايا الفلسفة، فلكي ندرك عالمنا وما يحيط بنا، فإننا نهيّئ لذلك كل ما أمكننا من العمليات الإدراكية المتاحة، وبالاحتكاك مع معطيات الواقع المختلفة تتولّد منظومات معرفية متعددة، كل منها يدّعي لنفسه الاقتدار على تفسير الواقع، فتتنوع القراءات وتتعدّد التأويلات، وأمام تنوّع إنتاجات التعقّل المختلفة يأتي دور الفلسفة، والذي يتأتى عندما تحدث أزمة في فهم العالم وتأويله؛ إذ تبرز جدالات عدة، وصراعات فكرية تضيع فيها الحقيقة والمعلم الدال عليها، فتبدأ الفلسفة بالبحث عن أصول معارفنا، لكي تعيد بناء صرح ومعمار المعرفة، فتتجه صوب آليات التعقُّل بوصفها لحظة ابتدائية، تؤسس لاستخراج واستنبات وتوليد وإظهار من العقل أفضل وأكمل آلياته وأدواته، لهذا نجد أن الفلسفة تنشد الكمال العقلي، فلا تستقر على حال إلا وتنشد ما هو أكمل وأرقى في العقل من نظم لأدواته أو استثمار لها.

من هنا بدأ يظهر داخل أحضان الفكر الإسلامي جمهرة من المشتغلين بالحقل الفلسفي والفلاسفة من يدعون لتكامل العقل، ومن فلاسفة الفكر الإسلامي المعاصر نجد طه عبد الرحمن، ومالك بن نبي، وعبد الوهاب المسيري، ومحمد أبو القاسم حاج حمد وغيرهم مّمن سعى إلى التفلسف عبر الرؤية المعرفية التوحيدية، هذه الأخيرة التي تسعى إلى أن تقوّم الفكر الإسلامي والإنساني معاً. ومن ثَمّ، فهي تعرض فكراً يتشكّل وَفْق أنماط معيّنة من التعقّل، قصد قيادة العقل نحو نمط أكمل، يحرّر الإنسانية من أزماتها.

ولهذا، جاءت الدراسة لمعالجة أزمة التعقُّل وَفْق الرؤية المعرفية التوحيدية الأخيرة التي جعلت من التكامل الإبستيمولوجي مُقوّماً أساسياً لها، ووجه

الارتباط بين التكامل والممارسة المعرفية التوحيدية تكمن في أنَّ التكامل هو سيرٌ نحو الكمال، وهو ما ينسجم مع طبيعة الرؤية التوحيدية التي تؤمن بوجود إله خالق لهذا العالم، فالله هو الوجود الأكمل، وما العالم إلا تجلٍّ له، وهو في الآن نفسه آيةٌ دالةٌ على الخالق، ولهذا العالم ليس عينه الله، من هنا تنشأ مساحة يصبح فيها العالم كله سائراً نحو الكمال باستمرار.

إلا أنَّ الممارسةَ المعرفية التوحيدية ليست على وضع مريحٍ، يقدّم إجاباتٍ جاهزةً لكل الأسئلة، بل على العكس فهي دائماً ما تعترضها كثير من العوائق المعرفية (الإبستيمولوجيا)، من هنا وجب عرض التكامل ليس بوصفه إجابة فقط، بل بوصفه وضعاً إشكالياً يتطلب تشخيصه والنظر فيه.

والإشكالية التي تُطرح في هذه الدراسة ذات مستويين أساسيين؛ الأول والمتعلق بما قبل التكامل؛ أي التأزم الذي جاءت الممارسة التوحيدية لحلّه وفكّ شفراته والإجابة عن أسئلته، وأما المستوى الثاني والمتعلق بما بعد التكامل، وهو مساءلة الأطروحات التوحيدية التي مارست التكامل بوصفه ممارسة معرفية. وكلا المستويين يعبّران عن لحظتين مهمتين في التفكير البشري، وهما البدء والمآل، لهذا تمسّ الإشكالية لحظة البداية، ثم تُشكّل على المشروع من حيث الآفاق؛ أي آفاق المشروع.

١- **لحظة البدء**: إذا كانت الإبستيمولوجيا تناقش قدرات الإنسان لتحصيل أكثر كفاءة للمعرفة، وذلك من خلال تمكين ملكاته الإدراكية، فإنَّ المشكلة لا تكمن في الملكات بوصفها مشتركاً بشرياً، هذه الملكات التي تكشف عن ذاتها بشكل مستمر، وكذلك عن إمكاناتها وقدراتها التي تبرز أكثر مع منجزات الإنسان العلمية والتقنية، لكن المشكلة في طريقة استخدامه لها. ومن هنا تبرز مجموعة من الآليات التي لها مآلان خطيران؛ الأول معرفي، والثاني قيميّ، فأما المآل المعرفي فيتحدّد من خلاله ضعف المقدرة التفسيرية، وأما القيمي فيتعلق بحجم الفساد الذي قد تقوده طريقة استخدام ما لهذه الآليات.

وهنا تظهر جملةٌ من الآليات الفكرية التي هي محذورات قد يقع التعقّل البشريُّ فيها فوجب تجاوزها، وهي: التجزئة، والاختزال، والتضخيم، والتمركز، والتهميش، والإلغاء. وهذه العمليات التعقلية هي في حقيقتها عوائق المعرفية (إبستيمولوجياً)؛ إذ تعمل علىٰ تجزئة الواقع إلىٰ مفردات جزئية منفصلة دون إدراك للعلائق التي تصل بين مفرداته، ثم تقوم باختزال الكل في الجزء، وبعدها تضخّم المفردة الجزئية علىٰ حساب العناصر الأخرىٰ للوجود، وهنا تنشأ ثنائية تصادمية، وهي المركز والهامش؛ إذ يسعىٰ المركز إلىٰ إلغاء الهامش واستبعاده.

وتظهر مثل هذه الممارسات داخل حدود الذهنيّات العنصريّة، كالإمبريالية التي قسمت العالم إلىٰ مُستعمَر ومجال استعماري، ثم اختزلت الوجود البشري في حدود المُستعمِر، أما إنسان المُستعمَرات فهو دون الإنسان. ومن هنا، يتضخم الإنسان المُستعمِر، ويتمركز حول ذاته ويُلغي غيرَه، والأمر نفسه بالنسبة للحركات التدميرية الكبرىٰ، كالنازية، والفاشية، والصهيونية، والداعشية وغيرها.

وهنا يتولّد السؤال الرئيسي للتكامل الإبستيمولوجي، هل تتوفر الممارسة التوحيدية علىٰ التكامل الإبستمولوجي فتتجاوز العوائق المعرفية (الإبستيمولوجيا) للتعقّل التجزيئي والاختزالي؟

٢- **لحظة الأفق**: تسعىٰ الرؤية التوحيدية إلىٰ تكوين تصور للعالم يتجاوز الحدود الضيقة للتصور الاختزالي، سواء أكان المادي أم الروحي، وذلك وَفْق مبدأ نفي الحلول، وهنا يظهر مفهوم التكامل بوصفه مُقوِّماً أساسياً للرؤية التوحيدية، كونها رؤية تتجاوز الرؤية الحلولية، فالأخيرة اختزالية تنفر من التركيب، وكذلك لا بّد وأن تنفر من التكامل، ولكون التوحيد ينظر إلىٰ العالم بوصفه تركيباً عالي التعقيد، فإنه لا بدّ وأن يُحقّق في أطروحاته القدر الكافي من التركيب، وهنا موضع المشكلة.

وقد يقع في الاختزال صاحب الرؤية التوحيدية، من حيث اختزال الوجود في الإسلام، واختزال الإسلام في التشريع، واختزال التشريع في المذهب الفقهي

أو العقائدي، وهكذا دواليك. من هنا، فإنَّ السؤال المناسب لهذه الإشكالية هو سؤال الكيفية، الذي يُسائل أصحاب النظر التوحيدي، كيفية تجاوز الاختزال داخل الممارسة المعرفية حتى لا يقع في امتناع تحقق التكامل.

وعليه، فإن السؤال هنا هو: كيف تجاوز أهل النظر التوحيدي عائق التعقل الاختزالي؟ وهل يمكن تحقيق التكامل المعرفي (الإبستيمولوجي) في الممارسة المعرفية التوحيدية؟

أما المنهج المعتمد في هذه الدراسة فهو النماذج المعرفية، وهذا المنهج الذي يمارس وظيفة كشفية لمعطيات نماذج الدراسة؛ أي أن منهج النموذج يمارس وظيفة الكشف عن مركبات النموذج المراد دراسته، وفي هذه الدراسة مهمة المنهج هي الكشف عن المكونات الصورية للتكامل ولمرجعيته ولمضامينه، ولا أجد أهلاً لذلك إلا منهج النماذج المعرفية.

إذ نجد تعريفين مهمين أولهما لطه عبد الرحمن، وثانيهما لعبد الوهاب المسيري، ومن كليهما سأستقي مفهوم منهج النماذج المعرفية، فنجد أن طه عبد الرحمن، يعرّفه بقوله: "نستعمل الأنموذج بمعنى غير معنى النموذج، ولو أنهما من أصل واحد، فالنموذج عبارة عن المثال أو الطراز، ومقابله الإنجليزي هو pattern أو model، في حين نقصد بالأنموذج على وجه الإجمال، منهجاً مقرراً، ورؤية محددة للعالم، فمثلاً؛ نظرية (نيوتن) في الجاذبية أنموذج، ونظرية (أينشتاين) في النسبية أنموذج آخر."[1] وهذا النص يفرق بين النموذج بوصفه مثالًا، وكونه صورة إدراكية للعالم تتحول إلى منهج لفهمه وتفسيره. وعليه، فالمقصود بالنموذج ها هنا هو الصورة الإدراكية التي نُدرك من خلالها العالم.

---

(١) عبد الرحمن، طه. **بؤس الدهرانية**، بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ص ٣١ .

وعند المسيري يتسع مفهوم منهج النماذج المعرفية أكثر؛ إذ يعرّفه بقوله: "بنية تصورية يجردها عقل الإنسان من كم ضخم من العلاقات والتفاصيل والحقائق والوقائع، فيستبعد بعضها... ويستبقي بعضها الآخر، ثم يربط بينها وينسقها تنسيقاً خاصاً، بحيث تصبح... مترابطة، ومتماثلة في ترابطها للعلاقات الموجودة بين عناصر الواقع."(١)

يظهر من تعريف المسيري أنه عمّق من مفهوم النموذج إلى عنصرين أساسيين هما: مضامين النموذج وآليات اشتغاله، فكلاهما يعبّر عن تشكيل النموذج. ومن ثَمّ، فإنَّ عملية تجريد النموذج تعمل على الكشف عن تركيبة تجمع بين الآليات التي تعمل على تشكيل تصور ما ومضامينه التي تنسجها تلك الآليات، مع العلم أنها تُعدّ انعكاساً للواقع أو بتعبير أدق تقاربه.

وعليه، نلاحظ أن منهج النماذج المعرفية يمر بمرحلتين هما: المرحلة الأولى، تجريد النموذج من آليات اشتغاله، ومن مضامينه المفاهيمية التي تعمل من خلالها الآليات الفكرية، وفي هذه المرحلة يتم الكشف عن هندسة الفكر ذاته، فتعكس كيف تترتب الأفكار، وتنتظم، لتُعطي تصوراً معيناً للعالم.

وعملية التجريد تستخدم آليتين منهجيتين هما: الاستقراء الوصفي؛ إذ أعمل على استقراء مجموعة من المعطيات وأصفها بغرَض الرصد الذي يمكنني من الكشف عن العناصر المشتركة والمركزية التي يمكنها أن تشكّل في مجموعها نموذجاً، ثم بعد الرصد تأتي الآلية الثانية، تجريد النموذج المعرفي، وهي عملية استنتاجية استنباطية، تعمل على توليد مفاهيم ناظمة كلية من مجموع الجزئيات المستقرأة سابقاً.

والمرحلة الثانية التي يتم فيها تطبيق النموذج على أمثلة ميدانية، لكي يكشف عن المقدرة التفسيرية للنموذج الذي تم تجريده في المرحلة الأولى؛ أي أنَّ المرحلة

---

(١) المسيري، عبد الوهاب. **اللغة والمجاز**، القاهرة: دار الشروق، ط٢، ٢٠٠٦م، ص ٢١٧.

الثانية هي ذات وظيفة مزدوجة، فهي تكشف عن وجود النموذج في أمثلة متعددة، وكذلك تختبر مقدرة النموذج التفسيرية. ومن ثمّ، هي مرحلة تجريد ثانية وَفْق هدي المرحلة الأولى التي تمدنا بالبصيرة، لاعتبار أنها قد كشفت عن هندسة النموذج، وما علينا إلا الكشف عنه في أمثلة جديدة.

أما عن طريقة تطبيق المنهج فقد قمتُ بتجريد مفهوم التكامل من مرجعيتين مهمتين هما: اللغة، سواء العربية أو الفرنسية، والمرجعية القرآنية بوصفها المؤسس الأول للفكر التوحيدي في المجال الإسلامي التداولي، ثم وفق هذا النموذج تم تجريد نموذج التكامل من أربعة أمثلة مختارة، وهي: محمد أبو القاسم حاج حمد، وعبد الوهاب المسيري، وطه عبد الرحمن، ومالك بن نبي.

وهذا لا يعني أنَّ الأمثلة المأخوذة للدراسة هي الوحيدة، بل لكونها تحتوي على الشروط التي تسمح باكتشاف التكامل المعرفي (الإبستيمولوجي) من جهة، ومن جهة ثانية لاعتبار أنَّ الدراسة لا تسع كل مفكري الرؤية التوحيدية لكثرة عددهم، وسعة مشاريعهم.

وينطلق المنهج المتبع من مسلّمتين أساسيتين، هما:

الأولى: المتعلقة بالمعرفة أساساً؛ إذ أُسلّم بأن المعرفة لها بنية عميقة وبنية سطحية، فالعميقة هي جملة الآليات والمفاهيم الكامنة أو الصريحة التي يفكّر من خلالها الإنسان، سواء أكان واعياً بها أم لا، ووظيفتها هي نسج خيوط عملية إنتاج المعرفة، فالمنتوج المعرفي بوصفه بنية سطحية هو متضمن بشكل صريح أو ضمني لتلك البنية.

ووَفْق هذه المسلّمة عملتُ على استخراج ما أسميتُه بنموذج التكامل المعرفي من الممارسات المعرفية التوحيدية، ممثلة في أربع فلسفات إسلامية معاصرة.

وأما المسلّمة الثانية، التي تتعلق بأنّ المعرفة الإنسانية محكومةٌ بمحدد أساسي، وهي نظرتنا إلى العالم، لذلك فأقوى منطقة نرصد من خلالها البنية العميقة لأي فكر فلسفي كان أم علمي، هي نظرته للعالم والوجود؛ لأنها هي المنطلق لكل العمليات الإدراكية، فالمادي مثلاً لا نجد في تفسيراته حضور الإله إلا من باب التناقض.

ووَفْق هذه المسلّمة عملتُ على ردّ كل فلسفة إلى أساسها الأنطولوجي، لكي أتمكن من استخراج البنية العميقة المتمثلة في نموذج التكامل المعرفي (الإبستيمولوجي) التوحيدي.

وتطبيقاً للمنهج المعتمد جاءت خطة البحث في أربعة فصول؛ الأول: يُعبّر عن الخطوة الأولى من المنهج والمتمثل في تجريد نموذج التكامل المعرفي، من خلال عملية ربط العناصر المفهومية الكبرى لهذه الدراسة، وهي التكاملية والمعرفية والتوحيدية، فهذا الفصل هو القاعدة النظرية لكل الدراسة، التي على هديه تمت عملية صياغة نموذج التكامل المعرفي عند أهل النظر التوحيدي. وأما الفصول الثلاثة الأخرى، فما هي إلا برهان تطبيق على الصلة الضرورية بين الرؤية الكونية التوحيدية والتكامل المعرفي، وقد تم ترتيب الفصول لا على أساس تاريخي؛ أي ترتيب الفلاسفة زمانياً، إنّما تم ترتيبه موضوعاتياً، بحسب مباحث الفلسفة، فبدأت بفصل حاج حمد، والمتعلق بالتكامل المعرفي (الإبستيمولوجي) في الأنطولوجيا التوحيدية، ثم عبد الوهاب المسيري والإنسانية الإيمانية، لاعتبار أنَّ موضوع الإنسان يندرج ضمن مبحث الوجود، وبعده طه عبد الرحمن والفلسفة الائتمانية التي جمعت بين نظرية المعرفة والقيم معاً، وأخيراً مالك بن نبي الذي هو تطبيق تاريخي وفق الرؤية الحضارية لمشروع الفلسفة التوحيدية.

لا يمكن القول: إنَّ موضوعاً ما ليس مهماً، فما دام قد وُضع على جادة البحث العلمي فلا بدّ وأن يكون ذا أهمية ما، فقط نحتاج إلى إبراز أهمية هذا البحث

التي يمكن النظر إليها من زاويتين تبرزان أهميته، وهما: القيمة المعرفية، والقيمة الحضارية.

١- القيمة المعرفية للبحث: وهي التي تتجلّىٰ في السعي نحو الكشف عن نظام للمعرفة يسمح باستثمار أكمل طاقات التعقل المنطقية والنفسية، فالأخيرة هي طاقات العقل والروح والنفس والبدن والتاريخ والمجتمع، التي تشكّل في ذاتها عناصر تمد الإنسان بالمعرفة، لكن ما يحتاجه هو تكاملها لا تنافرها. ولهذا، تظهر الحاجة المعرفية للتكامل المعرفي (الإبستيمولوجي). وأما الحاجة المنطقية، فالإنسان يعمل بعقله علىٰ الربط تارة والفصل تارة أخرىٰ، وبينهما تظهر الحاجة إلىٰ تكامل آليات التعقّل؛ قصد تمكين الإنسان من خلق مقاربات أمتن للواقع وروابطه وانفصالاته.

وتزداد قيمة البحث المعرفية لاسيما وأنه ينتمي إلىٰ المجال التداولي الإسلامي؛ أي مجال الذات التي تسعىٰ منذ عصر النهضة إلىٰ الخروج من مأزق التقليد في مجال المعرفة إلىٰ الإبداع، والتكامل هو واحدة من أهم خطوات الإبداع؛ لأنه يصبو إلىٰ تجاوز ذهنيات التجزئة التي طبعت عصر الانحطاط أو كما يسميه مالك بن نبي عصر ما بعد الموحدين؛ إذ غلب التقليد الناتج عن ذهنيات عاجزة عن التركيب، وبلوغ أعلىٰ مقامات التكامل، لهذا يُعدُّ البحث في الموضوع مهماً من هذه الزاوية.

٢- القيمة الحضارية للبحث: يندرج البحث ضمن المساعي الرامية إلىٰ جعل الفلسفة عنصراً مساهماً في حل مشكلات البشرية، ومن أهم المشكلات الإنسانية اليوم تلك المتعلقة بالعنف الناجم عن ادّعاء احتكار الحقيقة وإلغاء الآخر الذي مارسته الإمبريالية الغربية بكل تجلياتها، ، الحركات الإرهابية، وكلها تنبت في بيئة تهندس التفكير وفق منظور إقصائي إلغائي لا تكاملي.

فمن هنا تأتي الأهمية الحضارية لدراسة التكامل التي تنشد بناء ذهنيات ترىٰ في تنوع البشرية أساساً للتكامل نحو تنوّعات أسمىٰ، وفي اختلاف البشر منطلقاً

لتكاملهم وتعاضدهم، فهي لا تجزئ العالم ثم تضخم الجزء على حساب الكل، ثم تلغي كل ما لا يتوافق مع الجزء، وهنا تظهر أنَّ دراسة التكامل هو أحد المخارج المهمة للحضارة الإنسانية من مأزق العنف والإقصاء.

جاء اختيار الموضوع نتيجةً لمسار بحثي امتد من مرحلة الليسانس إلى الماجستير؛ إذ ظهرت جملةٌ من الأسباب كلها متعلقة بصلب الموضوع، ويمكن تلخيصها فيما يأتي:

أ- دراستي حول الفيلسوف المصري عبد الوهاب المسيري؛ إذ بدأتْ تتضح أهمية الرؤية التوحيدية للعالم بوصفها رؤية معرفية تركيبية للعالم، عكس الرؤية الحلولية الاختزالية التي تنتهي إلى نهايات تدميرية، من هنا بدأ الاهتمام بكل من الرؤية التوحيدية والتكامل معاً.

ب- قراءتي للفيلسوف السوداني محمد أبو القاسم حاج حمد الذي يطرح فكرة التكامل والدخول في السلم مقابل فكرة الصراع والتنافر، وطرحه هو الآخر يأتي في إطار الرؤية التوحيدية، والأمر نفسه بالنسبة إلى مالك بن نبي، وطه عبد الرحمن.

ت- ما تشهده الساحة العالمية من تنافر وتناحر، وإنتاج لأشكال العنف والتدمير الدموي، وكلها تحتاج إلى وعي يؤمن بتكامل البشرية لا تناحرها.

ث- سؤال الإبداع في الفكر الإسلامي الذي يحتاج إلى هندسة جديدة للعقل، تسمح للمسلم المعاصر أن يكون له دورٌ إيجابي في التاريخ المعاصر، بدلاً من أن يكون أداة في يد غيره.

ج- يأتي البحث نتيجة رغبة في فهم كنه سبب الإنسانية الدائم نحو الكمال، فتاريخ الحضارة الإنسانية هو جدل بين حضارات كل منها يسعى لرفع الإنسان على مقامات أعلى.

وغيرها من الأسباب الكثيرة التي دفعتني نحو البحث الدؤوب لفهم ماهية التكامل سواء المعرفي أو الوجودي.

يرنو هذا البحث إلى إصابة جملة من الأهداف، هي:

١- فهم صلة الوصل بين الرؤية المعرفية التوحيدية للعالم وفكرة التكامل؛ إذ تعبّر رؤية العالم التوحيدية إلى تصور العالم في مقامات يتفاضل بعضها على بعض درجة فوق درجة. لهذا، يسعى البحث إلى الكشف عن هذه الصلة.

٢- البحث عن مفهوم للتكامل يكون معرفياً (إبستيمولوجياً) يتجاوز التصورات الاختزالية التي طرأت مُؤخرّاً؛ إذ اعتنت بالتكامل بوصفه مجرد تشابه بين عناصر عدة فقط، في حين هو حركة للعقل أوسع من مجرد إيجاد للتشابهات، بل هو أوسع بكثير، من حيث إنه يستنفد أغلب ما يقدر من آليات العقل التحليلية، لهذا وجب تحرير مفهوم التكامل من الاختزالية.

٣- البحث في شخصيات انتبهت إلى أهمية التكامل إبستيمولوجياً؛ أي كيف يكون التكامل إبستيمولوجيا تقوّم العقل البشري، كي تستثمر أغلب طاقاته، وتستخرج قدر الوسع أغلب إمكاناته.

تندرج هذه الدراسة ضمن مساعي إبستيمولوجيا للتركيب بين منجزات المعرفة العلمية حتى تقي التنافر بين العلوم فيما بينها، وهذه الجهود أخذت تتراكم فيما بينها على مستويين؛ مستوى الرؤية التوحيدية، ومستوى التكامل؛ إذ بدأ الانتباه إلى ضرورة التكامل بشكل متدرج وتراكمي، لدرجة يسمح بتوليد هذا العمل.

ويظهر مفهوم التكامل في العمل الذي قدّمه الفيلسوف الفرنسي (رونيه غينو)، الذي حول اسمه إلى عبد الواحد يحيى، من خلال كتابه "رموز الإنسان الكامل" الذي طرح فيه مسألة التكامل بوصفه معنىً وجودياً أنطولوجياً، وتنظيم الكون، وقد دعم دراساته من خلال كتابين مهمّيْن، هما: "مراتب الوجود" و"مليك العالم"، وهذه الدراسات استثمار لأطروحة الإنسان الكامل عند ابن عربي، ومن خلالها أعاد ترتيب منظومة الوجود كله، ليؤسس بعد ذلك للتكامل معرفياً (إبستيمولوجياً) من خلال كتابه: "رموز العلم المقدس".

إلا أن دراسات (رونيه غينو) لم تلق حقها من البحث والدراسة إلا مؤخراً، كذلك كانت اصطلاحاته تنتمي الى الدائرة التقليدية، لهذا بدت وكأنها غريبة عن هذا العصر، ناهيك أنها لم تبين كيفية تحقيق هذا التكامل في منظومة العلوم المعاصرة.

وإلى جانب دراسات (رونيه غينو) ما قدمه (علي شريعتي)، في كتابه "الإسلام والإنسان" وكتابه "الإسلام ومدارس الغرب" وكتاب "تاريخ الحضارات"، وتتلخص أطروحته في أمرين هما: تكامل الإنسان، وتكامل الحضارات، وهو يطرح التكامل في إطار الرؤية التوحيدية بوصفها رؤية كونية.

وهذه الدراسات مهمة جداً؛ لأنها عرضت تلازم التكامل مع الرؤية التوحيدية، كما أنها توجّهت بالنقد إلى الفلسفات ذات التمركز الاختزالي حول الإنسان أو الطبيعة، إلا أن مشروع علي شريعتي كان متجهاً نحو بناء الذات الثورية، وليس التقعيد للممارسة المعرفية.

وقد بدأ التقعيد خاصة مع محمد باقر الصدر، من خلال كتابيه "فلسفتنا" و"أسس منطق الاستقراء"، إلا أنَّ مشروعه لم يكتمل؛ إذ اتجه نحو بناء منظومة اقتصادية وسياسية وتربوية، ولم يكمل مشروعه المعرفي.

وهنالك دراسة مهمة للمعهد العالمي للفكر الإسلامي، قدمها فتحي ملكاوي، والمعنونة بـ"منهجية التكامل المعرفي: مقدمات في المنهجية الإسلامية، نُشر ت عام ٢٠١١،" إلا أنها دراسة غلب عليها البُعد الإجرائي في التوفيق بين المعارف العلمية ومختلف التخصصات العلمية المختلفة.

الفصل الأول

تجريد نموذج التكامل الإبستيمولوجي

المبحث الأول: مفهوم التكامل ومفهوم المعرفية

المبحث الثاني: وصل التكامل المعرفي بالرؤية الكونية التوحيدية

مدخل

هذا الفصل المعنون بـ "تجريد نموذج التكامل الإبستيمولوجي" غرضه الأساس وضع الإطار النظري للدراسة، وهذا الغرض يمكن من خلاله تحليل الممارسات المعرفية التوحيدية الأخيرة، التي تتمظهر في عددٍ من الكتابات الفلسفية عبر تاريخ الفكر الإسلامي خصوصاً، والفكر التوحيدي عبر مختلف الديانات التوحيدية عموماً. لهذا، أحتاج إلى وضع إطار نظري يمكنني من تحليل الرؤى التوحيدية، وذلك بغرض الكشف عن صلة الوصل بين الممارسة المعرفية التوحيدية والتكامل، الذي أعتقد أنه متصل به اتصالاً وثيقاً؛ إذ لا يمكن أن تكون توحيدياً واختزالياً تفكيكياً، فالرابطة ضرورية، وهذا ما سنبرهن عليه في الفصل الثاني.

وتكمن الضرورة الثانية لهذا الفصل في كونه يحدّد مجال الدراسة؛ إذ نجد أنماطاً مختلفة من التكاملات، منها التكامل الاقتصادي، الذي يدرس تكامل قطاعات النشاط الاقتصادي، والتكامل الاجتماعي والسياسي، في حين أن بحثنا يتحدّد حقلُه ضمن حدود الإبستيمولوجيا الأخيرة التي تتسع وتضيق من حيث المعنى. لهذا، وجب ضبط المعنى الملائم للدراسة، التي تُعنى بالممارسة المعرفية التوحيدية، وإظهار وكشف عن تشكيل التوحيد للتكامل في مضامينها.

وأما الضرورة الثالثة فهي ضبط معنى التكامل، فتحديده يعني ضبطه من حيث الدلالة اللغوية، ثم نقله إلى الدلالة الاصطلاحية، حتى يتسنى لي ربطه بالمعرفية (الإبستيمولوجيا) من جهة، وبالتوحيد من جهة ثانية، فيتحقق لنا تجريد معنى التكامل الإبستيمولوجي، ليتحول فيما بعد إلى نموذج تحليلي نفسر من خلاله ونكشف عن حضور هذا النموذج في الممارسة المعرفية المنتسبة إلى الرؤية المعرفية التوحيدية.

وعن الضرورة الأخيرة فتتمثل في تحديد معنى للتوحيد الذي يجب أن نتعامل معه؛ إذ عادة ما يتجه الباحثون إلى الممارسة العقائدية، التي تسعى إلى نظم عقيدة والدفاع عنها، في حين أن التوحيدي المعرفي هو نقل لمفاهيم الإيمان؛ لتكون مقولات إدراكية وتفسيرية، والفيصل هنا هو الفرق بين المعرفي والعقائدي، ولا أقصد بالفرق الفصل والقطع، بل هو التمييز الذي يحدد لكل ماهيته ووظيفته مع وجود علاقة تفاعل بينهما، وهنا سأحدّد دلالة التوحيد المعرفي، ليكتمل التجريد النهائي للنموذج.

وأما عملية تجريد النموذج فهي عملية منهجية أساساً؛ إذ تحتاج إلى عدد كبير من التفاصيل، التي تتيح للباحث استخراج العناصر المركزية، وتبين العناصر الهامشية، والكشف عن الروابط والعلاقات، وكذلك الاختلافات. وهنا يُتَبَنَّى النموذج بوصفه دالاً ومرشداً على عدد كبير من الجزئيات، ومفسراً لها من خلال كشف مختلف علاقاته.

ولهذا، فالنموذج عادة ما يمر على عدد كبير من التفاصيل والجزئيات، وهذا المرور هو وصفي واستقرائي أساساً؛ إذ إنه يحتاج إلى استقراء عدد من التفاصيل حتى يصل إلى المرحلة الثانية، التي يستنطق فيها الباحث تلك التفاصيل التي قام بوصفها واستقرائها، وهنا يدخل في عملية استنباط، يستخرج فيه النواظم المركزية التي تتحكم أو تختفي خلف تلك التفاصيل، وبمجرد الكشف عن النواظم والعلائق يكون التجريد قد اكتمل.

والنواظم هي جملة الأفكار والعناصر التي من خلالها ينتظم نسق معين أو ظاهرة محددة، ويمكن معرفتها بالسلب والإيجاب؛ بالسلب فهي إن حذفت اختلّ النسق أو الظاهرة، مثلما هو الحال بالنسبة إلى فلسفة أفلاطون لو حذفنا فكرة عالم المثال أو المعقول وعالم المحسوس، فبالتأكيد سينهار نسقه، والحال نفسه إلى عالم

الظواهر، فالجاذبية عنصر ناظم لو تختفي سينهار الكون ويتفكك. وأما بالإيجاب فإن النواظم تخلق علاقات. لهذا، هي نواظم؛ لأنها هي من تحدد العلاقات التي بدورها يتحدد نظام معين، وبالرجوع إلىٰ مثال الجاذبية، لو انتهت الجاذبية لاختفت العلاقات المكانية، فالجهات هي عبارة عن علاقات بانتفاء الجاذبية، وبالضرورة ستنتهي؛ لأن العالم سيصير شتاتاً لا يمكن ضبط أبعاده.

لهذا، فإن عمل هذا الفصل هو علىٰ النحو الآتي:

توليد مفهوم التكامل من المادة الخام لأيّ تفكير بشري وهي اللغة، وذلك لتجريد المصطلح الدال.

ثم ضبط الحقل المعرفي (الإبستيمولوجي) الذي سيحدد مفهوم التكامل، لاعتبار أن للمعرفية (الإبستمولوجيا) نطاقين؛ الأول موسّع، والثاني مضيّق، وبينهما تقع مفاهيم عدّة. لهذا، وجب تحديد أيّ النطاقين.

ثم تحديد أيّ معنىٰ للتوحيد الذي يجب أن نتعامل معه، والذي يشترط فيه أن يتوجّه نحو إنتاج المعرفة؛ مما يعني أن التكامل المعرفي (الإبستيمولوجي) ضمن الرؤية التوحيدية، هو بنية عميقة يفكّر من خلالها الفيلسوف المسلم، ومن ثم العالِم.

ثمّ تجريد النموذج التفسيري والمتمثل في نموذج التكامل المعرفي (الإبستيمولوجي) التوحيدي، الذي سنبرهن علىٰ وجوده في الفصول الأربعة اللاحقة. وعملية التجريد هي عملية تركيب بين المفاهيم الثلاثة الكبرىٰ لهذه الدراسة من خلال الكشف عن صلة الوصل بين التكامل والمعرفية (الإبستيمولوجيا). وأخيراً، الرؤية الكونية التوحيدية، ومجموع التركيب ينتج لنا نموذج التكامل المعرفي التوحيدي.

المبحث الأول

مفهوم التكامل ومفهوم المعرفية

أولاً: مفهوم التكامل

١- تجريد المعنى اللغوي:

تأتي عبارة التكامل من أصل لغويّ هو كمل، الذي يعني تمام الشيء؛ أي لا زيادة بعده، إلا أنَّ الاختلاف بينهما لا بُدَّ من إبرازه، لاسيما وأن اللغة لا تُحمل على الترادف بقدر ما تُحمل على التشاكل؛ أي إنَّ عبارة كمل من شاكلة تمّ، إلا أن الاختلاف بينهما هو أن التمام يعني لا استمرارية بعده، لكن الكامل يعني أنه مستمر، والتام لا تام فوقه، والكمال قد يكون كمال فوقه، فنقول: كمل شبابه، لكن لا يعني أن حياته انتهت، بل لها إمكانية أن تنتقل نحو كمال آخر، وهو كمال الكهولة، وغيرها. لهذا، يأتي اختيار عبارة التكامل لاعتبار دلالة المصدر على الاستمرارية على عكس التمام؛ لأنه يحمل على النهاية لاسيما وأنَّ الذي نبحث عنه هو استمرارية المعرفة لا انتهاؤها، فهي لا تنتهي.

فإن كان الأصل دالاً على كمال يحمل معنى الاستمرارية لا النهاية، فإنّ الاشتقاق جاء على صيغة تفاعل، ومنه جاءت عبارة تكامل على وزن تفاعل، والأخير لا يكون إلا بين عناصر مختلفة أو متشابهة، تحقق ناتجاً معيناً. من هنا، فإنَّ مضمون التفاعل هو الذي يحدّد طبيعته وناتجه، وهنا نحن أمام تفاعل مضمونه هو التكامل. وعليه، فالتكامل هو تفاعل، تحقّق جملة عناصره تفاعلاً يسوق نحو الكمال.

وعند تحليل التكامل بوصفه تفاعلاً بين عناصر عدّة، فإننا سنجد أنفسنا أمام مستويين؛ المستوى الأول: وهو اندماج العناصر المكونة للتفاعل؛ أي التي

تمتلك القابلية لتحقيق التكامل، والمستوى الثاني: وهو سيرها نحو تحقيق الكمال، وذلك لأن التكامل هو سير نحو الكمال، والتمثيل الهندسي لكلا المستويين يحدد لنا تكاملاً أفقياً بين عناصر محددة، وآخر عمودي ينتقل نحو الكمال. وعليه، فالتكامل هو تفاعل بَيْنَ، وهو أفقي، وتفاعل نَحْوَ، وهو عمودي.

٢- تجريد المعنى الاصطلاحي:

وبالانتقال صوب تجريد المعنى الاصطلاحي، فإننا نحتاج إلى المادة اللغوية التي جردناها سابقاً من المعنى اللغوي، ليُنتج لنا نموذجاً للتكامل؛ الأول أفقي والآخر عمودي، ولكي تصير الدلالة لها فعالية تفسيرية تحتاج إلى نقلها صوب الاصطلاح؛ إذ نحتاج إلى تكثيف المعنى داخلها، لتصبح دالة على أمر ما؛ أي إخراجها من مجالها المعجمي إلى تمكينها من تعيين مجال محدّد. وبما أن مجالنا يدور حول عالم الأفكار وطرائق تشكيلها وبنيتها العميقة، فإنَّ التكامل الأفقي هو عبارة عن جملة تفاعلات بين أفكار محددة. وعليه، فهو جدلٌ بين عناصر محددة، يؤدي إلى انتظامها، ما يسمح لها أن تؤدي وظيفة معرفية محددة، كأن نأخذ مثالاً وهو التكامل الاجتماعي، يعمل فيه الفكر على وضع خطة تشمل مكونات المجتمع من اقتصاد وسياسة ودين وثقافة وغيرها من مجالات؛ لكي ينظمها في وحدة متناسقة، ويعمل هنا العقل على نظمها من خلال إيجاد أوجه التناسب أو ممكنات الدمج وأوجه التداخل، وكذلك تفعيل الوسائط القادرة على الربط. من هنا يكون عمل العقل على وضع تكامل أفقي بين عناصر المجتمع.

ومع ذلك، فعملية الربط تحتاج إلى ناظم يخلق الوحدة بينها، ففي المثال السابق يمكن أن يكون التكامل في إطار الحضارة أو الدولة أو الدين، وقد يصل إلى أعمق صورة في عقل الإنسان وهو نظام الكون كلّه، بحيث يصوغ عملية التكامل الأفقي من خلال أو وفق رؤية كونية أو نظرة محددة للعالم، وعلى أساسها

يرتب المقدم والمؤخر ويضع الأسبقية والأولوية، والأعلى والأدنى.

وهنا يمكن أن نُسمّي التكامل الأفقي بالتكامل النَّظْمي؛ لأنه يعمل على نظم العناصر فيما بينها، فضلاً عن أنَّ مصطلح النَّظْم له حضور في مرجعيتنا التراثية، فقد ورد في كتاب التعريفات للجرجاني قوله: "النظم في اللغة: جمع اللؤلؤ في السلك، وفي الاصطلاح: تأليف الكلمات والجمل، مترتبة المعاني متناسبة الدلالات على حسب ما يقتضيه العقل".(١)

"ومعنى ذلك أنَّ النظم يبحث في أوجه التأليف والتدامج بين الجمل لتؤدي معنى معيّناً. ومن هنا، يمكن أن نحدد التكامل النظمي بأنه: تأليف؛ أي أنَّ التكامل النظمي هو مجموع عمليات تركيب النسق، التي تقوم على أساسه عملية التوليف والتناسب والدمج، وفق مركز محدد تعمل على أساسه كل عمليات تركيب النسق المحدد، بمعنى أن تكامله، سواء كان الدمج أو التوليف أو التناسب، فإنه يعمل على تنسيق عناصر محددة، وفق مركز محدّد، يتم وفق ذلك تركيب نسق معيّن.

وما يميز التكامل النظمي عن باقي إنتاجات الأنساق الفلسفية هو قدرته على أن يكون هو القاعدة التي يقف عليها التكامل العمودي، فعندما ننظم مشروعاً ما فلا يمكن أن يبقى في صورة ستاتيكية غير قابلة على التحول والتطور والرقي والتكامل؛ أي تكون قادرة على العروج من مقام إلى مقام أعلى منها، لهذا سأستعينُ بالأدبيات الصوفية في تسمية التكامل العمودي بأن اصطلح عليه بالتكامل المقامي؛ إذ هو عروج الفكر من مقام إلى مقام أعلى منه في إطار تكامل نظمي ما.

ثانياً: ما ضد التكامل

والأمور بأضدادها تتضح، فللتكامل ضده، فليس حال المعرفة والتاريخ البشريين في تكامل مستمرين، بل هما في بعض حالتيهما تعرفان التقهقر والانحطاط،

---

(١) الجرجاني، علي بن محمد. **كتاب التعريفات**، تحقيق: نصر الدين تونسي، القاهرة: شركة القدس للتجارة، ٢٠٠٧م، ص٣٨٢، ٣٨٣.

لهذا وجب ضبط مفهومين نقيضين لأنواع التكامل، وهما اللذان ذكرتهما في أطروحتي، ليكونا أداتين تحليليتين يجرد بهما نموذج التكامل الإبستيمولوجي في الممارسة المعرفية التوحيدية. وهنا يطرح السؤال: ما نقيض التكامل على مستوى اللغة، ومستوى الاصطلاح؟

١- التسافل لغة:

عبارة التسافل مشتقة من المصدر سفل، وهو كما ورد في المنجد: "سفل سفولاً وسفالاً وسفالة: كان سافلاً، في نزل من أعلى إلى أسفل، سفل في خلقه: كان سيء الخلق، سفل في علمه: قلَّ حظه فيه"[1] والدلالة اللغوية هنا لها إمكان تعبيري ودلالي كبير، لاشتمالها على ثلاثة مجالات دلالية، هي:

أ- الدلالة المكانية: هي التي تُشير إلى كل ما هو نازل هابط سافل، وهو الذي ورد في النص نزل من أسفل الجبل.

ب- الدلالة الأخلاقية: هي التي تفصل بين عبارات أخرى من شاكلة "سفل" كالهبوط والنزول والتقهقر؛ إذ تتخذ معنى الانحطاط الأخلاقي، وهذا يوصِفُ المنحط أخلاقياً بالسافل.

ت- الدلالة المعرفية: وهذه الأخيرة، هي من تسمح باستعمال المصطلح ضمن إطار المجال المعرفي؛ إذ يعني سفل علمه بمعنى: نقص وانهيار علمي.

وبهذا يمكن استخدام عبارة المصدر سفلة في هذه الأطروحة نتيجة للإمكان اللغوي، الذي يحتوي الدلالة المعرفية، ومنه يمكن استعماله بوجه معرفي.

وهناك أمر آخر يدفعنا إلى استخدام عبارة التسافل بوصفها نقيضاً للتكامل، ويتمثل في الاستعمال القرآني لعبارة أسفل سافلين، وذلك في قوله تعالى: ﴿لَقَدْ خَلَقْنَا ٱلْإِنسَٰنَ فِىٓ أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ ۝٤ ثُمَّ رَدَدْنَٰهُ أَسْفَلَ سَٰفِلِينَ ۝٥ إِلَّا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَعَمِلُوا۟ ٱلصَّٰلِحَٰتِ فَلَهُمْ أَجْرٌ غَيْرُ مَمْنُونٍ ۝٦﴾ [التين: ٤-٦] والملاحظ هنا أنَّ الآية الخامسة جاءت لتعبّر عن حالة

(١) حمدي، صبحي وآخرون. **المنجد في اللغة العربية**، بيروت: دار الشروق، ط٣، ٢٠٠٨م، ص ٦٧٥.

التسافل بعد حالة راقية، وهي "أحسن تقويماً"؛ أي حالة تكامل، مما يعني أن التسافل نقيض للتكامل.

وقد شرح مجمل هذه الآيات سيد قطب في تفسيره حينما قال: "وتتجلّى هذه العناية في خلقه وتركيبه على النحو الفائق، سواء في تكوينه الجثماني البالغ الدقة والتعقيد أم في تكوينه العقلي الفريد أم في تكوينه الروحي العجيب. والتركيز في هذا المقال على خصائصه الروحية، فهي التي تنتكس إلى أسفل سافلين."(١)
وهذا التفسير حدّد التقابل بين الأحسنية التي حظي بها الإنسان في خلقته، وارتداده نحو الأسفل، مما يؤكد التناقض بين التكامل والتسافل، لاسيما وأنَّ سيد قطب استعمل عبارة تنتكس، التي سأستعملها بوصفها نوعاً من أنواع التسافل المضاد لنوع آخر للتكامل.

وبعدما تبين أنَّ العبارة الأنسب لمضمون ما ضد التكامل هو التسافل، فإنَّ السؤال المطروح هو: لماذا الاشتقاق اتخذ عبارة التسافل؟

كما أن عبارة التكامل مشتقة من المصدر كمل على وزن تفاعل، فهي للدلالة على حالة تطور وحركة؛ أي أنها ليست قارة ومستقرة، مثلما هو الحال بالنسبة للعبارة كامل أو الكمال، فالأمر نفسه بالنسبة للتسافل فهو حالة متطورة غيرُ قارّة، عكس عبارة سافل أو السفالة، التي تُعبّر عن حالة قارّة، وهذا الاشتقاق يسمح للمفهوم بالاتساع والامتداد.

٢- أنواع التسافل:

كما أن التكامل نوعان، هما: التكامل المقامي والتكامل النظمي، فإنَّ التسافل هو الآخر على نوعين مقابلين له، وهما: التسافل التفككي، الذي يضاد التكامل النظمي، والتسافل الانتكاسي، الذي يضاد التكامل المقامي، ولهذا وجب التفصيل في كل نوع على حدة، فيما يأتي:

---

(١) قطب، سيد. **في ظلال القرآن**، القاهرة: دار الشروق، ط٣٥، ٢٠٠٥م، ج٦، ص ٣٩٣٢.

أ- التسافل التفككي: وهو ضد للتكامل النظمي، فالأخير يبحث في العناصر الفاعلة وعلاقتها التي تخلق نسقاً فكرياً ما، يمكن له أن يرتقي في مقامات تكاملية أعلىٰ، فإنَّ التسافل هو عكس له، وذلك في نقطتين أساسيتين:

الأولىٰ تتعلق بتفكيك العناصر المركبة لأي نسق معرفي، مما يؤول إلىٰ انهيار أيّ نسق، مثلما يحصل عندما يتم سعي أيّة ممارسة نقدية لهدم المركزيات، كتفكيك مركزية الإله ثم الإنسان فالطبيعة، مما يؤول بالوجود إلىٰ العدم، ويضاف إليها المركزيات الصلبة، التي تتمركز حول الإله وتلغي ماعداه أو تتمركز حول الإنسان وتلغي ماعداه، وهكذا دواليك.

ومن ثمّ التسافل التفككي هو من أنواع العقل الاختزالي، التي هي بين طرفين نقيضين، إما حالة السيولة وانعدام وإلغاء المراكز أو المراكز الصلبة التي تمارس فعل إقصائي آخر. وعليه، تتجلّىٰ في التسافل الذي ينتمي إلىٰ كل الممارسات الاختزالية الإقصائية.

والنقطة الثانية، هي العلاقات التي يسعىٰ التسافل التفككي إلىٰ قطعها أو تجميدها واختزالها، فهو من جهة قد يقطع أيّة علاقة كالذي يلغي أيّة رابطة بين الدال والمدلول أو يلغي أيّة صلة بين مراحل التاريخ وتمفصلاتها؛ مما ينتهي إلىٰ العدمية، وعلىٰ نقيضه من يختزل كل العلاقات في علاقة أحادية؛ مما يؤدي إلىٰ تكريس علاقة تسلطية إلغائية، مثلما هو الحال لو جعلنا العقل رهينة موضوعاته يقف موقفاً سلبياً منها أو نجعل علاقة العقل علاقة تسلطية علىٰ موضوعاته؛ مما يؤول إلىٰ جمود المعرفة، وتوقفها ليسود الجهل بسببها.

وهنا يمكن تعريف التسافل التفككي بأنّه جملة الممارسات الإدراكية التي تعمل إما علىٰ تقويض عناصر ومفردات أيّ نسق معرفي، وإما تفكيك روابط هذه العناصر وعلائقها.

ب- التسافل الانتكاسي: وأما التسافل الانتكاسي فهو ضد للتكامل المقامي، فالأخير هو عروج للإنسان من مقام معرفي إلىٰ مقام أعلىٰ منه، والتسافل عكسه تماماً؛ إذ سأستعينُ بعبارة الانتكاسة التي تأخذ معنىٰ التقهقر والانحطاط؛ مما يعني أنها ضد العروج، ويمكن إضافة عبارة الدركات التي هي ضد الدرجات، التي تعني الانتكاس في الدركات السفلىٰ، وهنا يبرز التسافل بوصفه انحطاطاً في الدركات السفلىٰ.

ويضاد التسافل الانتكاسي التكامل في عروج الإنسان من مقام إلىٰ مقام يكسبه حالة، فارتقاء الإنسان إلىٰ مرتبة العقلانية يكسبه البصيرة، وارتقاؤه في الأخلاقية يكسبه الإنسانية، وارتقاؤه في رتبة روحية يكسبه القرب من الله، وهكذا دواليك. أما في حالة الانتكاس فهو كلما هوىٰ في درك من الدركات يخسر مكسباً ويكسب خسراناً، ففقدان العقلانية يهوي بالإنسان إلىٰ درك الجهل، وخسران الأخلاق يهوي بصاحبه نحو الحيوانية، وخسران الروح البعد عن الله وتفعيل قوىٰ الشر.

وعليه، يمكن تعريف التسافل الانتكاسي بأنّه كل تسافل ينتكس فيه الفكر نحو دركات سفلىٰ يكسب في كل دركة خسراناً ما، وتتجلّىٰ هذه الدركات في التجزيئية، ثم الاختزالية والانفصالية التي تقطع أواصر الواقع وتجزّئه، وتعجز عن إدراكه في كليته، وفي سيره نحو كمالاته.

خلاصة:

وهنا أصل إلىٰ أنَّ للتكامل معنيين؛ الأول الذي اصطلحت عليه بالتكامل النظمي، والثاني الذي اصطلحت عليه بالتكامل المقامي آخذاً بعين الاعتبار الأصلين اللغويين، وهما: الدمج أو التأليف والرقي، ولهذا تم تحديد نوعين من التكامل هما: النظم والتدبير، فالأول هو القاعدة، والثاني هو الأفق.

وأما مجال عمله وآليات توظيفه، فهو يتجه إلىٰ الأنساق المعرفية والفلسفية، وقد يمتد إلىٰ أكثر، ولكنه لا يستغني عن الأنساق، وأما آلية العمل فهو يستعين

بالتصنيف والتعالق، وكلاهما آليتان كفيلتان، لكي تمدان البحث بآليات منهجية كفيلة لبلوغ نتائج مهمة، وهذه الآليات وضعتها بقصد تعرّف إمكانات الربط التي قد تتاح للممارسة المعرفية التوحيدية أثناء تحقيقها للتكامل.

ومع ذلك يبقى المجال مفتوحاً للبحث؛ إذ إنّ التكامل قد يكون له أوجه عدة، فمنه الاقتصادي والاجتماعي والسياسي. لهذا، وجب تحديد أيّ التكاملات نقصد هنا في هذا البحث، لا سيما وأن عنوانه هو التكامل المعرفي (الإبستيمولوجي)، وهنا أيضاً وجب الانتقال نحو مفهوم المعرفية (الإبستيمولوجيا). وزيادة على ذلك، فإن التكامل لا بدّ له من أرضية يقف عليها، وتتمثل الأرضية في هذا البحث في التوحيدية. ويضاد التكامل التسافل؛ إذ إنّ له نوعين نقيضين هما: التسافل الانتكاسي والتسافل التفكيكي، فإن كان التكامل هو سند قوي لتحصيل المعرفة فإنَّ التسافل هو عائق لها، لهذا وجب أن تكون أرضية التكامل إبستيمولوجياً. والسؤال الذي يُطرح هنا كيف يمكن للتكامل أن يكون معرفياً (إبستيمولوجياً)؟

ثالثاً: المعرفية أو الإبستيمولوجيا

١- مفهوم التكامل المعرفي:

للمفهوم رحلات وتجوال تاريخي لا يستقر على حالة، فهو يمتد ويتسع وينفتح على أقصى الدرجات الممكنة لذلك الحقل الذي يدل عليه، وتارة أخرى يضيق ليدقق بشكل أوضح على مجاله، كذلك الحال بالنسبة إلى مفهوم الإبستيمولوجيا.

لهذا، وجب ضبطه لغرضين أساسيين؛ الأول: متعلق بحقل الإبستيمولوجيا ذاته، والثاني: لغرض الدراسة التي أسعى فيها إلى الكشف عن ممارسة معرفية لها خصوصيتها الإدراكية والتفسيرية؛ لهذا وجب الكشف عن الخيط الواصل بين التكامل الإبستيمولوجي، والممارسة المعرفية عندما تكون توحيدية.

وهنا يمكن طرح السؤالين الآتيين:

- إلى أي مدى تكون الإبستيمولوجيا تكاملية؟
- وهل للإبستيمولوجيا مفهوم واحد مستقر وواضح؟

أ- مفهوم المعرفية:

يقابل عبارة الإبستيمولوجيا في اللغة العربية مبحث المعرفة أو فقه المعرفة، وهو مبحث من مباحث الفلسفة الكبرى. وفي المجال التداولي العربي نجد عدم اتفاق في استخدام العبارة، فمنهم من يستعمل عبارة إبستيمولوجيا؛ أي تعريب لفظها. وهناك من يستخدم مصطلح المعرفية، كما هو الحال عبد الوهاب المسيري في حديثه عن النماذج المعرفية، فالمعرفية - عند المسيري- بوصفها بديلاً عن الإبستيمولوجيا، مع العلم أن الزائدة وهي الياء والتاء في آخر الكلمة تدل على التوجه والمدرسة والمجال، كأن نقول: العقلانية نسبة إلى التيار الفلسفي، أو الظواهرية والتجريبية والمثالية وغيرها، وكذلك عن المجال الفلسفي، فمثلاً نقول: المدرسة العقلانية، فالياء والتاء للدلالة على المدرسة، ونقول: التداولية والدلالية، للدلالة على المجال المعرفي، وهنا سنعمل على استخدام مصطلح المعرفية بوصفه بديلاً عن الإبستيمولوجيا، ولرفع الحرج الاصطلاحي- لا سيما وأن إبستيمولوجيا أصبحت تملك مدلولات واسعة خارج إطار التقليد القديم المتمثل في مبحث المعرفة، وهذا لتضييق دلالتها عند كل من الفرنسيين والإنجليز- فإن المعرفية تصبح أكثر دلالة من مبحث المعرفة.

وعلى المستوى الاصطلاحي فليس للمعرفية استخدام واحد، بل متعدد، وأكبر استخدامات لها يظهر في ثلاث مدارس كبرى، هي: المدرسة الفرنسية والإنجليزية والألمانية؛ إذ نجد في القاموس الفرنسي الموسع (لاروس)، ثلاثة تحديدات لضبط مفهوم الإبستيمولوجيا يقابل المدارس الكبرى لها وهي:

- نظرية المعرفة: أكدت هذا المعنىٰ الفلسفة الكانطية الجديدة ممثلة في إرنست كاسيرر (١٨٧٤-١٩٤٥ Ernist Cassirer)؛ إذ سعت الكانطية الجديدة لتقييم تحولات التصورات وتطورها، ففي التصورات العلمية فإنها تدرس ظاهرية تطور الذات العلمية.[١] ومن ثَمّ، فقد اتجهت هذه المدرسة إلىٰ تفسير التصورات من خلال العلم؛ للكشف عن الذات العارفة.

- التحليل المنطقي للعلم: وتدرس هذه المدرسة الصيغة الصورية والمنطقية لنظريات العلم، ومن أبرز ممثليها رودولف كارناب (١٨٩١-١٩٧٠ Rudolf Carnap)؛ إذ قام بتحليل المعرفة العلمية من خلال المنطق الرياضي بصورة لا تاريخية؛[٢] أي إنَّ هذه المدرسة (مدرسة الوضعية المنطقية) تتجه نحو تحليل العلم ونظرياته بصورة موضعية، ولا تهتم بتاريخه.

- التحليل التاريخي للعلم: أو المعرفية التاريخية التي تنظر إلىٰ العلم في إطار تطوره التاريخي.[٣] ومن ثَمّ، فهي تستعيد تاريخ العلم ونقده حتىٰ ترصد عملية تطور العقل العلمي؛ لتكشف عمّا هو علمي أو غير علمي، وهنا تظهر المعرفية ذات اهتمام بالمعرفة العلمية فقط.

يظهر من خلال معجم لاروس الموسع للفلسفة أن المعرفية لها ثلاثة توجهات، الأول يتعلق بنظرية المعرفة والمتمثلة في المدرسة الألمانية، والثاني يتعلق بتحليل منطقي للعلم؛ أي فلسفة العلم وهو ما ذهبت إليه المدرسة الإنجليزية، والتوجّه الثالث المدرسة الفرنسية التي تتمثل في الإبستيمولوجيا التاريخية، وكل من هذه التوجّهات يمثل مدرسة محددة الملاحظ، كذلك في التعريفات السابقة ظلّ المفهوم

---

(1) Vincent Bontems. la rousse Grand dictionnaire de la Philosophie, Italie : (ed) CNRS Editions, 2003. p 347.

(2) Ibid. P347.

(3) Ibid, P347.

يعيش جدلاً بين المعرفة بصورة عامة والمعرفة العلمية؛ أي إنَّ الجدل قائم بين المدرستين الألمانية والإنجليزية من جهة والفرنسية من جهة ثانية. "فـ" مصطلح الإبستيمولوجيا عند الإنجليز والألمان يدل على نظرية المعرفة ... ومع بداية القرن العشرين الميلادي أصبح يشير مع الفرنسيين، -وتحت تأثير غاستون باشلار خصوصاً- أصبح يدل على فلسفة وتاريخ العلم.[1]

وللخروج من هذا الجدل بين المعرفة في عمومها والمعرفة الخاصّة؛ أي العلمية نحتاج إلى معيار للفصل، وهو الذي نحدده في مبدأين رئيسين هما: الأول ما يتوافق مع بحثنا؛ أي نأخذ من المعاني الاصطلاحية للمعرفية ما يتلاءم وموضوع دراستنا، والثاني، وهو تأليف المشتركات بين المحددات الكبرى لكل هذه المدارس؛ أي ننظمها لتتكامل فيما بينها.

وأما بالنسبة للمعيار الأول، فإن ما يناسب دراستنا هذه هو المعنى العام للمعرفة؛ أي كل شكل من أشكال إدراك العالم، وليس المعنى الخاص المتمثل في أحد أشكال المعرفة، وهو المعرفة العلمية المتعارف عليها في المجال التداولي الغربي، وهذا المعنى الخاص يضيّق مفهوم المعرفية؛ ليجعله في إطار المعرفة العلمية ليس في صورتها الإنسانية الكونية التي تتجلّى في كل الحضارات، فالعلم عند الصينيين أو المصريين قديماً أو عند المسلمين يختلف عما هو موجود في المجال التداولي الغربي، وما أقصده هنا العلم بوصفه منظومة، وليس معلومة.

لهذا، فتوسيع المفهوم إلى الأشكال المختلفة للمعرفة يتيح لنا الانفتاح على الكونية، وتمييز ما هو كوني في المعرفة الغربية وما هو خصوصي، لا سيما وأننا نحن المشتغلون على مجال المعرفة في مجال التداولي الإسلامي نحتاج إلى تحقيق الاستقلالية المعرفية التي تسمح بإنتاج المعرفة، وهو ما لا يحصل إلا بتمييز الخصوصي الذي يخص الغرب دون غيرهم، والكوني الذي يمكن الأخذ به وتعميمه.

---

(1) Ibid; p 348.

وكوننا نأخذ بالمعرفية في مجالها العام، فهو يتيح لنا أن نبرهن على أنَّ المعرفة عند أهل النظر التوحيدي، تحكمها بنية تكاملية لطبيعة الرؤية ذاتها، ويمكن دراسة الأطروحات الفلسفية المختلفة- التي تدور في مدار الرؤية التوحيدية- مع العلم أن الفلسفة نمط من المعرفة يختلف عن العلم؛ ممّا يؤكد أن الاستعانة بالمعنى العام للمعرفية هو أكثر مواءمة لهذه الدراسة.

وأما المعيار الثاني، والمتمثل في توليف المشتركات بين المدارس الثلاثة، حتى نحصل على معنى أكثر تكاملاً، والذي نجد أول خيوطه في تعريف لالاند للمعرفية في قوله: "الإبستيمولوجيا هي الدرس النقدي لمبادئ مختلف العلوم وفرضياتها ونتائجها، الرامي إلى تحديد أصلها المنطقي، قيمتها ومداها الموضوعي."(1) وهذا تعريف يضع ثلاثة محددات تشترك فيها كل المدارس، وأولها، النقد على اختلاف آليات اشتغاله، والأصل المنطقي المؤسس للمعرفة، لكنه خصص مجالها للمعرفة العلمية، وهو ما رفضتُه في المعيار السابق، وأغفل سعي الإبستيمولوجيا أو المعرفية إلى فهم وإعادة بناء معمارية العقل، وتشكيل هندسة له تتيح فهم أفضل للعالم.

لهذا، نصل إلى تعريف المعرفية بأنها: نقد لأصول المعرفة ومعماريتها التي تهندس طرائق فهم وتفسير العالم. وعليه، سيكون للمعرفية وظيفتان؛ الأولى الكشف عن الأصول المنطقية وهندسة فكر ما، وهذه الوظيفة يمكن الاصطلاح عليها بالوظيفة الكشفية. أما الوظيفة الثانية: فتبرز في النقد، وهو ذو وجهين إما لإثبات صحة معمارية فكر ما من خلال نقد معماريات أخرى أو من خلال تفكيك تلك المعمارية ذاتها، وهذه الوظيفة يمكن أن نصطلح عليها بالوظيفة النقدية.

---

(1) أندريه لالاند. **موسوعة لالاند الفلسفية**، ترجمة: خليل أحمد خليل، بيروت، باريس: منشورات عويدات، ج2، ط2، 2001م، ص357.

ووَفْق هذا التعريف للمعرفية تبرز ضرورة الوصل بين المعرفية والتكامل، كما حددناه؛ أي التكامل المقامي والتكامل النظمي.

ب- الوصل بين التكامل والمعرفية:

إنَّ الوصل بين التكامل والمعرفية ضروري بالنسبة لهذه الدراسة؛ لأنها تبحث في التكامل المعرفي وليس التكامل الاقتصادي أو الحضاري، وهنا يجب أن نحدد معنى التكامل المعرفي من خلال الربط بين مفهوم التكامل الذي قسّمناه إلى قسمين؛ التكامل النظمي، والتكامل المقامي، وعرّفناهما بأنهما نظم للأفكار ينتقل إلى عروج بها من مقام إلى مقام أعلى.

وقد توصلت فيما سبق إلى أنَّ المعرفية هي نقد لأصول المعرفة ومعماريتها، وأن لها وظيفتين؛ الأولى: كشفية والثانية: نقدية، من هنا ستظهر العلاقة بين التكامل والمعرفية؛ إذ إنَّ مهمة التكامل هي هندسة الفكر، بمعنى أنه يشكّل الأصل المنطقي لشكل المعرفة الصحيحة. وأما الوظيفة النقدية فتتمثل في تفكيك التسافل سواء التفككي أو الانتكاسي؛ قصد الخروج من ممارسات المعرفة الاختزالية والتفكيكية ومآلاتها التدميرية إلى المعرفة التكاملية.

فالتكامل المعرفي هو: بنية معرفية تهندس الأفكار والمدركات العقلية في صورة معمارية؛ ما تسمح للعقل أن يكون صورة أكثر تركيباً عن العالم، ويمارس نقداً لكل أشكال المعرفة الاختزالية. وأما أصول كلا النموذجين؛ أي المعرفة التكاملية والمعرفة التسافلية، فهو لا بدَّ أن يكون في البعد الأنطولوجي؛ أي نظرية الوجود. إذ سنجد نظريتين الأولى؛ التوحيدية التي تؤمن بأن أصل الوجود هو الله، وهو مبدأ متعال منزّه، لكنه فاعل في الكون. والرؤية الكونية الحلولية، التي ترى أنّ المبدأ الفاعل في الكون هو من داخله؛ ما يعني أن عمليات الإدراك وفق النموذج الحلولي تعمل على اختزال المركّب في المبدأ الحال. أما التوحيد فإن المعرفة تسعى

إلىٰ نظم الكائنات وفق مبدأها الفاعل وهو الله، ثم تكاملها نحوه. وهنا نحتاج إلىٰ البرهنة علىٰ مسألة أسبقية الوجودي علىٰ المعرفي، حتىٰ نحقق صحة طرحنا حول الارتباط الضروري بين الرؤية المعرفية التوحيدية مع التكامل المعرفي.

٢- المعرفية ونظرية الوجود وجدل الأسبقية:

ليس المقصود في هذا العنصر الخروج من الجدل الذي يطرحه حقل المعرفية، بل هو إيجاد تركيب للجدل يسمح استثماره في هذه الدراسة، بطريقة تتيح لنا الكشف عن التكامل المعرفي في الممارسة المعرفية التوحيدية، ولكي أصل إلىٰ مثل هذا التركيب، فإنه من اللازم أن أحدد نقطتين محوريتين، هما: الأساس الأنطولوجي، وهندسة الحقل الدراسي.

أ- فأما الأساس الوجودي (الأنطولوجي): فهو القاعدة التي تقف عليها جميع المعارف الإنسانية؛ إذ يأتي تصورنا لقطاعات الوجود أساساً لبناء معارفنا، فالذي يتصور أن الوجود كله يتحدد في الطبيعة، فبالضرورة هو ملزم بأن يجعل المعرفة العلمية قائمة في حدود الطبيعة، وإن كان التصور الوجودي يتخذ صورة ثنائية تقسم الوجود إلىٰ إنسان/ طبيعة، فإنه لا بد أن تتميز العلوم الطبيعية من العلوم الإنسانية.

ثم إن التقسيم الذي تشهده العلوم اليوم، ما هو إلا تعبير عن تصور وجودي يقسم الوجود إلىٰ قطاعات، منها؛ الفيزياء والكيمياء والبيولوجيا وعلم الاجتماع وعلم النفس وغيرها، فهذه التصنيفات تُبنىٰ علىٰ تصور لقطاعات الوجود. ولهذا، يمكن أن تعرّف الوجودية، بأنها: تصور لقطاعات الوجود وانتظامها، وبحث عن الوحدة التي تنظمها.

ونجد أن (غاستون باشلار) في مستهل كتابه الموسوم بـ: "الفكر العلمي الجديد" يقول: "منذ ويليام جيمس، غالباً ما نكرر أن الإنسان المثقف يتبع بالضرورة

ميتافيزيقيا."[1] ويقصد بذلك أنَّ المعرفة تتحدد وفق ميتافيزيقا تقسم الوجود إلى شقين؛ الذات والموضوع، والأمر نفسه نجده في تعبير محمد مفتاح عندما قال: "المفاهيم إذن، هي بمثابة المقولة أو الفئة أو المجموعة التي تسمح بتصنيف الوقائع ضمن مفاهيم، مقولات محددة، وقد تجزأ إلى رتب... وعلاقة الرتب بعضها ببعض تتحقق بحسب مبادئ ميتافيزيقية وتجريبية أنطولوجية..."،[2] ومعنى ذلك أن المفهوم في أي مجال يتم إنتاجه وفق تصور أو مبدأ أنطولوجي مسبق.

ويضيف محمد مفتاح في هذا الصدد قائلاً: "... فالمبدأ الميتافيزيقي الأنطولوجي يجعل تلك التوالدات الترتيبية نابعة من أصل وحيد، والمبدأ الأنطولوجي التجريبي أن تلك التوالدات ينتج بعضها من بعض."[3] ومعنى ذلك أن المبدأ المولّد لجملة المفاهيم في أيّ نسق ترجع كلها إلى بُعد محدد والمتمثل في الوجودية.

والمتأمل في مسألة الأسبقية للوجودية على المعرفية سيجد أن المعرفة في حد ذاتها هي تعبير عن وجود الإنسان إما بالكلية، بحيث تصبح السمة المميزة لوجوده كما هو الحال بالنسبة إلى (أرسطو) و(ديكارت) أو أنه جزء من كينونته وإحدى إمكاناته فقط، ومهما يكن ستبقى المعرفة لها وجود، وانتظام داخل هذا الوجود، فهي منتمية إليه؛ ومعنى ذلك أنها جزء من انتظامات الوجود، ودليل ذلك عندما نسعى إلى تقسيم المعارف إلى إنسانية وطبيعية فنحن نقسم معارفنا بحسب مبدأ وجودي يؤمن بثنائية لها تمايز وجودي. ومن ثَمّ، فقد جعلنا معارفنا تابعة لأساس وجودي.

ويمكن أن نستدل على صحة الأسبقية من خلال تحديد بنية المعرفة ذاتها، التي يمكن تحديدها في أربعة عناصر أساسية، هي: ١-الذات العارفة. ٢-والموضوع

---

(1) GASTON Bachelard. Le nouvel esprit Scientifique, ALGIE : ENAG/ Editions, 1994, p1

(٢) مفتاح، محمد مفتاح. **المفاهيم معالم نحو تأويل واقعي**، الدار البيضاء/ بيروت: المركز الثقافي العربي، ط٢، ٢٠١٠م، ص ١٠.

(٣) المرجع السابق، ص١٠.

المراد معرفته. ٣-والطريق بين الذات والموضوع. ٤-وخصوصية تلك العلاقة.[1] وإذا ما حلّلنا هذه البنية فإن المكونين الرئيسين للمعرفة البشرية والممثلين في الذات والموضوع، هما كينونة وجودية، وترتيب العلاقة بينهما وجودياً، وهي من تحدد بنية المعرفة من حيث الطريق وخصوصية العلاقة.

ولهذا، نجد الاختلاف القائم بين (أفلاطون) و(أرسطو) سابقاً، فالأول يرىٰ زيف هذا العالم؛ أي العالم المحسوس، وإقراره بوجود عالم معقول يحوي الحقائق المثلىٰ. لهذا، جاء تصوره للمعرفة علىٰ أنها تذكّر، في حين أن أرسطو كان يعتقد بصدقية هذا العالم، مما أكّد له أن المعرفة تجريد. وإن كان قد تم تعريف الوجودية علىٰ أنها تصور لقطاعات الوجود وانتظامها، فإنه يمكن أن نحدد النقطة الثانية لتركيب الجدل، والمتمثلة في هندسة الحقل الدراسي للمعرفية، وفق تصور عام للأنطولوجيا يحدد عناصر الوجود، وموقع المعرفة ضمنها.

ب- هندسة الحقل الدراسي: والمقصود بها هو وضع مجال الدراسة ضمن سياق محدد لمعرفة حدوده وقضاياه وإشكالاته، وعبارة هندسة للدلالة علىٰ صورة وهيئة المجال وفق حدوده، وهي للتمثيل وتقريب الصورة ووصفها علىٰ هيئة شكل هندسي معين.

وفي هذا البحث سيجري تحديد هندسة الحقل الدراسي علىٰ المفهوم الوارد سابقاً حول نظرية الوجود من كونها تصور لقطاعات الوجود ونظامها. وعليه، فإنَّ الهندسة المراد تحديدها لحقل الإبستيمولوجيا ستنتظم وفق بعدين، هما: قطاعات الوجود، وانتظامها.

فأما قطاعات الوجود في نظرية الوجود فهي دائماً ما تبحث عن المركبات الأساسية التي يتكون منها الكون، والآلية التي تحكم تكوّنها، وموقع كل عناصر

(1) Jean Michel Besnier, les théories de la Connaissance, PARIS : IOUVE, 2011, p 26.

داخل هذا النظام، وما يهمنا في هذا البحث هو العناصر الأساسية التي تكوّن نظريتنا حول الوجود، وموقع كل عنصر ضمن خارطة الوجود.

والمتأمل في تاريخ الفلسفة سيجد ثلاثة عناصر اهتمت بها نظرية الوجود، وهي: الإنسان، والطبيعة، والإله أو كما وصفها (كانط) بالنفس والطبيعة والإله، وهي العناصر التي عدّها عبد الوهاب المسيري الأساسيات المجيبة عن سؤال وجود الإنسان، وهنا يقول: "وتدور النماذج المعرفية حول ثلاثة عناصر أساسية: الإله، والطبيعة، والإنسان، ونحن نركز على الإنسان -الموضوع الأساسي للعلوم الإنسانية-، ولكن من خلال دراسته يمكن أن نحدد موقف النموذج من العنصرين الآخرين الإله، والطبيعة."[1] معنى ذلك أنَّ التفكير الإنساني مرتبط بتحديد الموقف من هذه القضايا، وربطها في علائق محددة تمنح لكل نموذج صورته المميزة له.

وإن كان المسيري قد جعل الأساسيات الوجودية الثلاث الإنسان، والطبيعة، والإله أساساً لكل تفكير بشري، فإنَّ الجابري قد أكد أن لها حضوراً بارزاً في الثقافة الإسلامية فحسب.[2] وأما الثقافة الغربية فقد تحدد التفكير فيها وفق ثابتين هما:

"- اعتبار العلاقة بين العقل والطبيعة علاقة مباشرة من جهة.

- والإيمان بقدرة العقل على تفسيرها، والكشف عن أسرارها من جهة ثانية."[3]

وقد عُدّ الثابت الأول مؤسساً للأنطولوجيا محدداً العلاقة في إطار إنسان وطبيعة، وعُدّ الثاني مؤسساً للمعرفية، وأما الإله فهو مجرد تابع لكلا العنصرين.

---

(١) المسيري، عبدالوهاب. **اللغة والمجاز**، القاهرة: دار الشروق، ط ٢، ٢٠٠٦م، ص ٢١٨.

(٢) الجابري، محمد عابد. **تكوين العقل العربي**، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ط١١، ٢٠١١م، ص ٢٩.

(٣) المرجع السابق، ص٢٧.

تصور الجابري مهم جداً لقراءة العلاقة بين الوجودي والمعرفي من حيث إنَّ نظرية الوجود الغربية قد حدّدت لنا ثنائية أساسية هي الذات والموضوع، فتولدت منها الثنائية الجدلية بين الذات العارفة والموضوع المراد معرفته.

إلا أنه غير كاف، فالتعالق الوجودي بين الإنسان والطبيعة، دائماً ما يحتاج إلى طرف ثالث وهو الإله، فسواء أهُمّش أو استُحضر فلا يمكن الاستغناء عنه، وخير مثال على ذلك ديكارت الذي جعله ضامناً على المعرفة البشرية، لكي يسوّغ فكرة الأفكار القبلية. لهذا، فإن المشكلة التي تعترضنا هي: كيف يتم هندسة العلاقة بين العناصر الثلاثة (الإله-الإنسان-العالم)؛ ليتمَّ وفقها هندسة نظام الوجود ؟

فالمشكلة لا تكمن في العناصر الثلاثة لقطاعات الوجود، وإنما في نظمها ووضع كل عنصر في مكان محدد في ساحة الوجود، وقد ذهب الأستاذ محمد مفتاح في كتابه "رؤية التماثل" إلى تأكيد مكانة الإنسان في ترتيب الكون؛ إذ يقول: "أحلّ كثير من الفلسفات والديانات الإنسان مكانةً خاصة في نظام الكون وترتيبه وتدرجه."[(١)] وبذلك، فإن تحديد مكانته يقود إلى تحديد تراتبية الكون وانتظامه، وهنا يجدر بنا العودة إلى عبد الوهاب المسيري، الذي يرهن مكانة الإنسان بالدخول في علاقات الإله والإنسان والطبيعة.

وما يهمنا في نظم العلاقات بين عناصر الوجود هو فكرة المركزية التي كثيراً ما أشار إليها عبد الوهاب المسيري في كتاباته، فهي القادرة على إيصال البحث إلى مراده، وسنضع الاحتمالات التالية لنبين فحواه، وكذلك جدواه:

- مركزية الإنسان: تبعية الطبيعة، هامشية الإله.
- مركزية الطبيعة: تبعية الإنسان، هامشية الإله.

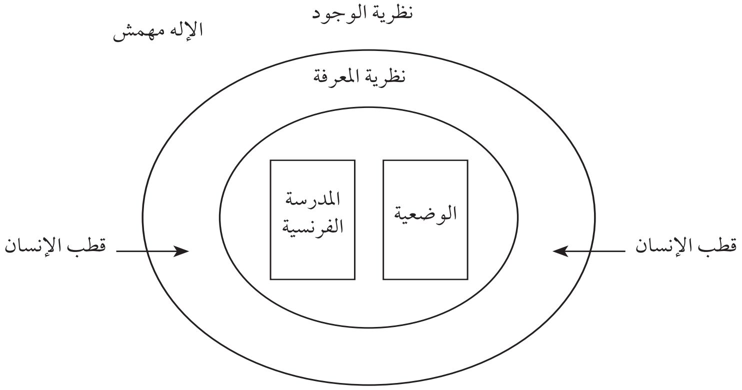
إن الانعكاس المنطقي للاحتمال الأول هو جعل الإنسان فاعلاً رئيساً في مجال المعرفة، وهنا نجد فلسفات الذات، وهي: العقلانية، والمثالية، والظواهرية.

---

(١) مفتاح، محمد. **رؤية التماثل**، الدار البيضاء/ بيروت: المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٥م، ص ٣٢.

فأما الاحتمال الثاني فيقود إلىٰ جعل الذات منفعلة والموضوع فاعلاً معرفياً، وهنا تبرز جملة من الهندسات الوجودية التي تضبط لنا حدود المعرفة وَفق حدود الوجود، المعرفة التي يمكن أن نرسمها دوائر تضيق وتتسع بحسب إضافة العنصر الوجودي، والأشكال الآتية توضح هذه الهندسة.

الشكل رقم (١): نظرية الوجود الحلولية



الشكل رقم (٢) نظامي الوجود والمعرفة في المنظورية التوحيدية

توضيح الأشكال الهندسية:

يعبر الشكل الأول عن تصور حول المعرفية في سياق الممارسة المعرفية الغربية، فالدائرة الأنطولوجية احتوت ثنائية جوهرية، هي: الإنسان والطبيعة، وتحددت نظرية المعرفة في حدود الذات (العقل) الموضوع (إنسان + طبيعة)، وقد جاءت فلسفة العلم كما انضبطت عند الإنجليز، لتهتم بتحليل العلم في صورتيه الطبيعية

(فيزياء، وكيمياء، وبيولوجيا) والإنسانية (علم النفس، والمجتمع) وأما الإلهيات فقد استُبعدت، وهذا راجع لسبب أنطولوجي وهو تهميش الإله.

أما الشكل الثاني فيدلنا على الصورة التي تنتظم فيها المعرفية ضمن رؤية وجودية توحيدية تعطي مركزية لوجود الإله، ممّا يؤكد تحديد المعرفة بحسب العوالم؛ أي عالم الشهادة، وعالم الغيب. لهذا، ستظهر لنا معارف خاصة بالإنسان، ومعارف خاصة بالطبيعة، ولكن ينظر إليها بوصفها آيات دالة على عالم الغيب.

وهذا ما سنشهده في عددٍ من الفلسفات التي اعتمدت في البحث، لا سيما مع الفيلسوف السوداني محمد أبو القاسم حاج حمد، الذي كان له تقسيم للمعرفة بحسب تراتبية الكون من عالم الأمر والإرادة والمشيئة، وطه عبد الرحمن الذي ميّز بين النظر الآياتي والنظر الظاهري، وغيرها من الفلسفات التي سيأتي على ذكرها في فصل قادم.

وهنا أتجه نحو تركيب الجدل المفهومي حول المعرفية من خلال المحدد الوجودي، فجدل المعرفية الذي كان يدور بين المعرفة في عمومها والمعرفة العلمية تحديداً، هو نتاج أساس نظرة وجودية، ويعدّ جدل المعرفية هو القاعدة التي تركب المعرفية.

وعلى أساس الوجودي يبرز لنا نوعان من المعرفية، معرفية الثقافة الغربية، ومعرفية الثقافة الإسلامية وَفْقاً لمتغير نظرة الوجود، وهنا يتأكد إمكان البحث عن معرفية ضمن الممارسة.

المبحث الثاني

وصل نموذج التكامل المعرفي بالرؤية الكونية التوحيدية

أولاً: مفهوم الممارسة المعرفية

بداية قبل أن نلج إلى تحليل بنية المعرفة وجب تحليل ماهيتها، ونجد في كتاب "معرفة المعرفة" للفيلسوف الفرنسي (إدغار موران) (Edgar Moran 1921-.....) تحديداً لافتاً للانتباه، يتمثل في قوله: "المعرفة هي في الآن نفسه نشاط المعرفة ونتائج ذلك النشاط"[١] هذا القول يلخص لنا مجمل كتابه كله الذي سعى فيه إلى تحليل شروط المعرفة منذ انبثاقها عن تطور العقل البشري من البعد البيولوجي إلى رقي البعد الثقافي، واللافت للانتباه هو تأكيده شقين للمعرفة، هما: النشاط، والنتاج، وهذا يشمل كل الأبعاد النفسية والاجتماعية والمنطقية الصورية، ويشمل كذلك التصورات والتصديقات.

إلا أن هذا التحديد غير كاف لتمييز المعرفة من علم العقيدة والإيديولوجيا. لهذا، وجب التدقيق في وظيفة المعرفة حتى يزول الالتباس بين المفاهيم الثلاثة، فإذا كانت الإيديولوجيا تمارس وظيفة التسويغ إما بوصفها قناعاً كما هو عند (ماركس) أو تخييلاً عند (بول ريكور) أو شرعنة السلطة كما هي عند (ماكس فيبر) أو إدماجاً كما هي عند (كليفورد غيرتز)، وبهذا تكون تسويغاً لواقع ما، هذا التسويغ يكون مجموع آراء وأفعال توجّه سلوك المجتمع. وأما وظيفة علم العقيدة، فبحث في النصوص الدفينة للكشف عن التوحيد الحقيقي وتنزيه الخالق، قصد محاججة الآخر بالأدلة الدامغة حول الحقائق الإلهية المنزّهة.

(1) Morin, Edgar. La. *méthode (la connaissance de la connaissance)*, Tom III, PARIS : Editions du seuil, 1986, p203.

وإن وظيفة المعرفة هي التفسير، مما يعني أنها أشمل من العقيدة ومن الإيديولوجيا فكلتاهما تحتاجان إلى تفسير العالم، بل إن فعل التفسير يقع عليهما، فكل عقيدة تنطلق من تفسير مبطن للعالم، وهي الأخرى يمكن تفسيرها، والأمر نفسه بالنسبة إلى الإيديولوجيا؛ الملة التي تنبني على تفسير محدد للعالم وللوجود البشري.

وعليه، فإنَّ التفسير محدد رئيسي لمفهوم المعرفة، ومنه وجب تحليل التفسير والتطرق إلى مركباته الداخلية حتى يتسنى للبحث أن يحدد دلالة الممارسة المعرفية التوحيدية، لاعتبارها محور الدراسة. ومن ثم، يمكن أن نلجأ إلى الفلاسفة الذين يمكن تصنيفهم ضمن هذا المحدد، محدد الممارسة المعرفية التوحيدية.

والتفسير يحوي ثلاثة محددات، هي: الرؤية الكونية، والربط، والنقد، وكل عنصر يمكن تحليله على حدة، ثم التركيب بينها؛ قصد الوصول إلى تحديد معنى التفسير.

أ- الرؤية الكونية:

لمعالجة مسألة الرؤية الكونية، فإنه لا بدّ من معالجة مسألة التسمية، وهنا أستحضر شخصيتين، لهما حضور مهمّ في مجال الفكر الإسلامي، وهما: الأستاذ فتحي حسن ملكاوي والأستاذ الحاج دواق؛ إذ استعمل الأستاذ ملكاوي؛ عبارة رؤية العالم بدلاً من الرؤية الكونية، ويسوّغ ذلك في كتابه "رؤية العالم"؛ إذ يقول: "يمكننا أنّ نلخص القول بالاعتماد على حضور اللفظين في الاستعمال القرآني."[١] ومعنى ذلك أن ورود لفظ في القرآن يجعله أكثر دلالة، ولا سيما أن مرجعية التفكير لدى المسلم هي القرآن الكريم، ولكن هذه الدلالة لها تبعاتها؛ إذ إن تحليل عبارة

(١) ملكاوي، فتحي حسن. رؤية العالم: **حضور وممارسات في الفكر والعلم والتعليم**، عمان: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ٢٠٢١م، ص٤٢.

القرآن الكريم الواردة في سورة الفاتحة نجد أن مترتبات اللفظة ستلغي أهم مفردة في الرؤية الكونية وهي الله، ونجد في قوله تعالى: ﴿ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ﴾ أن الله مستثنى من العالمين، فهو رب العالمين، وهذا عند القول برؤية العالم، قرآنياً سننظر إلى العالم لا إلى رب العالم.

وننتقل إلى الاصطلاح الثاني الذي أورده الأستاذ الحاج دواق، وهو: الرؤية الوجودية التوحيدية، ما يعني أنه تخلى عن عبارة كونية وأخذ بعبارة وجودية، ويلخص مجمل مسوّغاته، في قوله: "فيكون كلياً عاماً محيطاً بعناصره جميعاً، ماهية كانت أو مادية، ثم يتبعض فيصير المعطى المباشر المستوعب للكون كله... وعند هذا نكتشف المقدرة النظرية التي يحملها مسمى الوجود على خلاف الكون؛ لذا، أحبذ فلسفياً وتنظيرياً توظيف نعت الرؤية الوجودية."[1] فهذه النتيجة التي توصل إليها المفكر الجزائري الحاج دواق، تؤكد ما قاله أن عبارة الرؤية الوجودية أصدق وأبلغ، لا سيما أن الكون يقام على كل ما يحمل في طياته إمكان الفساد والموت والفناء، ما يعني أنه سيخرج الله من مفردات الرؤية وتركيبتها، إلا أنَّ الاعتراض هنا أن كلمة "الوجودية" لا تصدق إلا على الرؤية التوحيدية للعالم، فالتوحيدية لما لها من نظرة شاملة تجمع بين عالمي الملك والملكوت؛ ما يعين أن الرؤية الكونية ستخصص للرؤى عامة، والوجودية للتوحيدية.

ويذهب (ولتر ستيس) (Walter T. Stace 1886-1967) فيما يخص الرؤية الكونية؛ إذ يقول: "تميل أفعال الناس وأفكارهم إلى أن يحكمها أو يؤثر فيها على الأقل – مجموعة من الأفكار العامة عن طبيعة العالم ومكان الإنسان فيه، ويمكن أن نطلق على الأفكار العامة من هذا القبيل اسم صورة العالم أو وجهة نظر الإنسان

---

(١) دواق، الحاج. الرؤية الوجودية التوحيدية والتأسيس الإبستيمولوجي للتكامل المعرفي. ضمن كتاب جماعي بعنوان: **التكامل المعرفي وأثره في التعليم الجامعي**، تحرير: رائد عكاشة، هرندن: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ٢٠١٢م، ص ١٨١.

عن العالم."[1] يختزن هذا النص تعريف الرؤية الكونية التي أسماها بصورة العالم؛ إذ حددها بثلاثة عناصر: أنها أفكار عامة وليست تفصيلية، وتتمحور حول عنصرين هما: "طبيعة العالم" "مكان الإنسان فيه"، ووظيفتها تحديد أفعال الناس وأفكارهم.

إلا أنَّ هذه العناصر المركبة للرؤية الكونية غير كافية؛ إذ نجد أن مكانة الإنسان لا تحددها فقط طبيعة العالم؛ لهذا، وجب إضافة عنصر آخر وهو ترتيب الكون، وهذا الترتيب يحتاج إلى مبادئ وآليات ذهنية تولد الرؤية الكونية.

ولوضع دلالة أكثر تركيزاً ودقة للرؤية الكونية نجد المفكر المغربي "محمد مفتاح" قد وضع تعريفاً آخر للرؤية الكونية، وموضحاً المبادئ التي تقوم عليها، في كتابه "رؤية التماثل"، ويظهر ذلك عند وصفه الرؤية بالمرآة، لكونها تسعى لأن تعكس صورة العالم؛ إذ يقول: "هي تصور مثال لانتظام الكون وترتيبه وتدريجه..."[2] ومعنى ذلك أنَّ الرؤية الكونية هي نظر في انتظام الكون من خلال ترتيبه وتدرجه.

وتخضع عملية الترتيب والتدريج لجملة من الآليات والمبادئ، أما الآليات فيوردها في قوله: "تستعمل مفاهيم المضاهاة والمطابقة والمناسبة والمناظرة والمقايسة والمماثلة للربط بين العوالم والأكوان[3]، فنظم الكون يستخدم جملة من الآليات المفهومية، وقد حدّدها دون أن يشرحها، إلا أنه قد أشار إليها في عدد من مؤلفاته "التلقي والتأويل"، و"المفاهيم معالم" وكتاب "التشابه والاختلاف" وغيرها. وإن كانت الآليات العامة لإنتاج الرؤية الكونية غير مهمة في هذا البحث، إلا أنه يجب الإشارة إليها حتى نتمكن من استعادتها في فصل لاحق.

---

(١) ستيس، ولتر. **الدين والعقل الحديث**، ترجمة: إمام عبد الفتاح إمام، بيروت: دار التنوير، ط٣، ٢٠٠٤م، ص٢٣.

(٢) مفتاح، **رؤية التماثل**، مرجع سابق، ص١٥.

(٣) المرجع السابق، ص٢١.

ثم ينتقل بعد ذلك إلىٰ تحليل المبادئ التي يقوم عليها الترتيب والتدريج، ويحددها في: المحبة، والسريان، والحياة، والتجاذب، والاختلاف، والاستحالة والاتصال.[1] ويمكن تلخيص هذه المبادئ فيما يأتي:

مبادئ خاصة بالاتصال والتفاعل، وهي: المحبة، والسريان، والحياة، والتجاذب والاختلاف. وتعمل (المحبة، والسريان، والحياة) علىٰ تأكيد حيوية العالم وقدرته علىٰ التدامج؛ لذلك، فإن لكل شيء عنصر جذب للآخر. وبهذا، فإنها تختلف ويقود الاختلاف إلىٰ الانفصال والتراتب حتىٰ يحصل التجاذب بين المختلفين.

مبادئ خاصة بالزمن والحركة، وهي مبادئ الاستحالة؛ أي إنّ كل شيء سيتحول إلىٰ عناصر أخرىٰ جديدة بفعل التوالد والتناسل، التي تؤدي إلىٰ عنصر المآل، حيث إنَّ كل الموجودات سيؤول أمرها إلىٰ معاد ومآل ما يحدده فعل التوالد.

وبالرغم من أن محمد مفتاح قد أبدىٰ اهتماماً بالرؤية إلا أنه لم يتطرق إلىٰ كل المبادئ الأساسية التي تحكم أيّة رؤية تقدم نفسها بوصفها قاعدة لأيّة عملية تفسير؛ لذا، يمكن إضافة مبدأين آخرين، هما:

– المركزية الهامشية: فأيّة رؤية كونية بالضرورة ستضع هناك مركزاً محدداً للعالم، تدور في فلكه كل الكائنات، وهذا المركز يتولّد عنه هامش، وهنا تتكون زمنية وحركية العالم من جهة، وما يميز رؤية من أخرىٰ، تتمثل في تحديد المركز أو المراكز، زيادة علىٰ ذلك يحصل التمايز بضبط العلاقة بين المركز والهامش، ولمعرفة مراكز العالم يجب تحديد عناصر الرؤية.

– المعادية/ المصير: لكل رؤية تَصورٌ ما لمصير العالم والمعاد الأخير له، ومنه يمكن ضبط انتظامات الموجودات في وحدة زمانية لها منطلق محدد يترتب عليه استحالة ما لحركة الوجود تنتهي إلىٰ مصير محدد.

---

(١) المرجع السابق، ص ١٦– ١٨.

ومن هنا يمكن أن نجمل مبادئ الرؤية في الترتيب الآتي:

١- مركزيات الوجود.

٢- اتصالات واختلافات الكون.

٣- زمنية الكون.

٤- معاد الكون.

فلمعالجة أيّ موضوع معرفي يسعىٰ لتقديم تفسير ما للكون، فإنه لا بدّ من النظر إلىٰ مراكز الكون لديه، والتي يترتب عنها تفاعلات تتشكل في صور عدة منها التجاذب والتصارع وغيرها من حالات الاتصال والاختلاف. وهنا تنشأ زمنية محددة لها شكل هندسي ما تنتهي بمعاد.

وأما العناصر المركبة للرؤية الكونية فتتلخص في أربعة عناصر أساسية، وهي: الإله، والإنسان، والطبيعة، والقيم، ذلك أنَّ كل رؤية ما تستند إلىٰ صناعة لمراكز وهوامش بين العناصر الثلاثة الأولىٰ، وهي: الإله والإنسان والطبيعة، وفق قيم معينة، قد تكون جمالية أو أخلاقية أو اقتصادية.

وهنا نصل إلىٰ تحديد مفهوم الرؤية الكونية بأنها: نظر إلىٰ العالم يقتضي ترتيب مكوناته الرئيسية (الله، والإنسان، والطبيعة) وتدريجها وفق مبادئ (المركزية والاتصالية / الاختلاف والزمنية والمعاد) وعلىٰ ضوء الرؤية الكونية يتم الربط بين عناصر الوجود الجزئية الأخرىٰ.

ب- الربط بين التفاصيل:

يذهب عبدالوهاب المسيري إلىٰ أنَّ المعرفة ليست مجرد مراكمة للمعلومات، ورصدها كما ترصد آلة التصوير الوقائع الجزئية، فالعقل الذي يعمل بهذه الطريقة يعجز عن التمييز بين الكلي والجزئي، والظاهر والباطن، ولا يربط بين جزئيات الواقع

ليكون نمطاً تفسيرياً.[1] فالمسيري يؤكد ضرورة الربط بوصفه أساساً للممارسة المعرفية، لتكون هذه الممارسة عملية ربط بين عناصر محددة بعد أن يتم تحليلها وإعادة تركيبها، وعندها بفضل الربط، يتم الكشف عن العلاقات التي تحكمها.

ولكن عملية الربط تحتاج إلى سند هو الرؤية الكونية، فالرؤية التي تعطي مركزية للطبيعة، فإن الربط الذي يتم -مثلاً- بين الوقائع الاجتماعية، يتم وفق تلك المركزية؛ أي أنها علاقات تُماثِل شكل الطبيعة، وإن وضع الروابط في الرؤية التي ترى مركزية الإله تكون بشدّ ذاتها إلى تلك المركزية، وهنا تحصل عملية التفسير.

ويمكن تأكيد ذلك أكثر عند تحديد ما له علاقة وما ليس له علاقة، فالرؤية ذات مركز الطبيعة، ولا يوجد لعنصر متجاوز، أما الرؤية الإلهية على عكس من ذلك، فهي تربط كل شيء بالإله، وهذه الأخيرة إن كانت ذات منزع حلولي؛ أي حلول الله في الكائنات، فإنها ستلغي أيّ حضور للفعل الذاتي للكائنات، أما الرؤية التوحيدية فعلى العكس من ذلك.

ت-اختبار الكفاءة التفسيرية:

المعرفة ليست حالة قارّة وثابتة ما دامت تسعى لتفسير الواقع والوجود كله، فكل عملية تفسير تخضع بالضرورة الى اختبار الكفاءة ليس على مستوى القدرة المنهجية في الربط بين الأحداث والوقائع والتفاصيل فحسب، وإنما قد يمتد إلى الرؤية الكونية، فعندما تلج وقائع جديدة، نجد الرؤية نفسها أمام اختبار لقدرتها التفسيرية، فقد تزيد وتثبت أو تنقص فتغيِّر أو تُعدِّل من ترتيبها الداخلي.

وفي هذا البحث سأكتفي، في ممارسته النقدية، بنموذجين لاختبار المعرفة، هما: الأول لعبد الوهاب المسيري، والثاني لـ(كارل بوبر) مع العلم أنهما يتكاملان، ويشدّ أحدهما الآخر.

---

(١) المسيري، عبدالوهاب. **الثقافة والمنهج، (حوارات)**، تحرير: سوزان حرفي، دمشق: دار الفكر، ٢٠٠٩م، ص٢٣٣.

- **مبدأ القابلية للتنفيذ**: ينطلق كارل بوبر في كتابه "منطق البحث العلمي" من خلال دحضه مبدأ الوضعية المنطقية المتمثل في إمكان التحقق، إذ يقول: "... وعلينا إذا أردنا تجنب الخطأ الذي وقع فيه الوضعيون، إقصاء النظم النظرية للعلوم الطبيعية بواسطة معيار الحد الفاصل أن نختار هذا الحد على نحو يسمح لنا بالاعتراف بالقضايا القابلة للتحقق كقضايا تجريبية."(١) ومعنى ذلك أن الوضعية بمبدأ إمكان التحقق قد دحضت حتى العلم ذاته؛ إذ لا يمكن التحقق من كل الوقائع، ولكن يمكن -فقط- تفنيدها. من هنا، يمكن وضع الحدّ الفاصل بين العلم والميتافيزيقا؛ إذ الاختبار يكون في دحض الدعاوى.

ويمكن استحضار هذا المعيار، معيار القابلية للتفنيد، لاختبار المعرفة الفلسفية التي عادة تقدم نفسها بصورة نسق لا يحوي أيّ تناقض، إلا أنه يمكن استحضار عناصر يكون فيها ذلك النسق عاجزاً عن تفسيرها؛ أي ربطها مع بقيّة العناصر الأخرى.

وتلخص الأستاذة يمنى طريف الخولي مبدأ القابلية للتفنيد بوصفه اختباراً؛ إذ تقول: "فتوصل بوبر إلى أن معيار القابلية للتكذيب هو ما يميز العلم دون أيّ نشاط عقلي آخر، الخضوع المستمر للاختبار وإمكان التفنيد بالأدلة التجريبية."(٢) وهنا يظهر عنصران، هما: التفنيد والتعزيز،(٣) فأيّة أطروحة تخضع لاختبار ما من خلال عرضها على وقائع جديدة، فإما أن تفنّد كلّها أو يُفنّد جزء منها، وإما أنْ تعزّز وتصبح أكثر رسوخاً، وتزداد مقدرتها التفسيرية.

---

(١) بوبر، كارل. **منطق البحث العلمي**، ترجمة: محمد البغدادي، بيروت: المنظمة العربية للترجمة، ٢٠٠٦م، ص ١١٨.

(٢) المسيري، عبدالوهاب. **رحلتي الفكرية**، القاهرة: دار الشروق، ط٢، ٢٠٠٦م، ص ٣٤٠.

(٣) بوبر، **منطق البحث العلمي**، مرجع سابق، ص ١١٨.

- **معيار الأكثر تفسيرية والأقل تفسيرية:** صاحب هذين المصطلحين هو الفيلسوف المصري عبد الوهاب المسيري، وقد وضعهما نتيجة لعملية بحث مستمر لعدد من الموضوعات. ومعناهما: قياس المقدرة التفسيرية لأيّة رؤية للعالم عند عرضها على مفردات العالم، فكلما استطاعت أن تفسّر تزيد مقدرتها التفسيرية، وإذا ما عجزت فإنها تقع بين أمرين، إما أن تعّدِل من مفرداتها؛ لكي تزيد من مقدرتها التفسيرية، وإما أنْ يتم استبعادها لتحل محلها رؤية أخرى. ومن ثَمّ، تعدّ الوقائع مادة اختبارية للمقدرة التفسيرية.

وما دام البحث في مواجهة الوقائع وربطها، فإنه لا بد أن يخضع نموذجه لاختبار، وعندها قد يزيد في مقدرته أو قد ينقص، وهنا يقول: "... إن ما يجب أن يحدد موقفنا ليس هو مدى دقة التعميم أو مدى تطابقه مع الواقع بشكل مجرد، وإنما مدى مقدرته التفسيرية وملاءمته للمستوى التحليلي الذي اختاره الباحث لنفسه، أي مدى ملاءمته للواقع الذي يجري تفسيره"[1] والقصد من ذلك أن المواءمة تختلف عن المطابقة من زاوية تحقيق الانسجام بين الأطروحة والواقع.

خلاصة تعريف المعرفة:

إنَّ التعريف الذي اقتبسته من (إدغار موران) لا يصلح سوى للمعرفة الاعتيادية أو المعرفة بصورة عامة، لكنه يصبح قاصراً للتدليل على المعرفة المنهجية كالتي نجدها في العلم أو الفلسفة، كذلك يعجز عن تمييز الممارسة المعرفية عن الممارسة الأيديولوجيا أو العقائدية.

لهذا، فإنه يمكن أن نجد تعريفاً مهمّاً للمعرفة المنهجية بوصفها تفسيراً، وهذا الحدّ لا يمكنه ضبط مفهوم المعرفة وَفْقه إلا بمعرفة مركباته الداخلية، فهو عملية

---

(١) المسيري، **الثقافة والمنهج**، مرجع سابق، ص ٢٦٠.

ربط بين الوقائع وكشف العلاقات الداخلية الموجودة فيها؛ أي ليس التقاطاً عشوائياً للمعلومات بقدر ما هو ربط فيما بينها؛ لكشف ماله علاقة بهذا، وماله علاقة بذاك. وعملية الربط لا بدّ وأن تستند إلىٰ رؤية كونية ترتب الموجودات وتنضدها، فعلىٰ ضوء الترتيب يتم الربط، وعند وضع كل عنصر في محله يمكن الكشف عن علاقته بغيره، وما دامت المعطيات لا تنتهي، فإن عملية التفسير تبقىٰ دائماً في حالة اختبار ذاتية أمام المعطيات الوافدة التي تشكل تحدياً أمام النموذج المعرفي وقدرته التفسيرية.

ونخلص إلىٰ تعريف الممارسة المعرفية بـ: هي كل اجتهاد تفسيري يعمل علىٰ ربط معطيات الوجود، ليكشف عن علاقاتها ببعض، متوسلاً في ذلك برؤية كونية تسبقه، وباختبار ذاتي لمقدرته التفسيرية.

ثانياً: النموذج المعرفي التوحيدي والتكامل المعرفي

١- الصلة بين التكامل والرؤية المعرفية التوحيدية:

ما دام النموذج هو رؤية نفسر من خلالها العالم، فإن التوحيد هو نموذج معرفي، لاعتبار أنه يفسر العالم خاصّة كما بيّنا سابقاً أنه ليس مجرد ملّة (إيديولوجيا) أو عقيدة، بل معرفة تهدف إلىٰ تفسير العالم واختبار مقدرتها التفسيرية، وهنا يظهر وجوب الربط بين الرؤية الكونية التوحيدية بالتكامل المعرفي، لكي يكتمل نموذج التكامل المعرفي التوحيدي.

وقد سبق وأن برهنت علىٰ أن مبحث الوجود سابق علىٰ نظرية المعرفة، لهذا فإنّ الرؤية الكونية التوحيدية هي أصل التكامل، وما أريد قوله هنا، أن المعرفية ما دامت نقداً لأصول ومعمارية ممارسة معرفية ما، فإن الأصول هي الرؤية المعرفية التوحيدية ومعماريتها؛ أي هندستها التي يخلقها التكامل، الذي هو الصورة المنطقية التي يصنعها التوحيد.

والصلة بينهما تكمن في أن التوحيد يتأسس على عبارة "لا إله إلا الله" التي تبدأ بالسلب، وهو نفي الألوهية عمّا سوى الله؛ أي تحرير النسبي وترك المطلق لله عزَّ وجلَّ؛ ما يعني أن الله ترك للنسبي مجال حركته. وهنا سيجد الإنسان لنفسه مجالاً أرحب للحركة، ضمن مساحة الوجود، وهذا لاعتبار أن الإله غير حال في الكون، ونفي الحلول يعني منع اختزال الكون في أحد مفرداته التي هي محل الحلول، ناهيك عن كون الحلول يلغي النسبي، فيتحول إما الإله إلى نسبي أو يتحول النسبي إلى مطلق فيتأله.

وكون الله عزَّ وجلَّ ليس كمثله شيء قد ترك مساحة للوجود؛ ليحقق إمكان العروج إليه، بمعنى أن الإنسان يعيش في مساحة يمكن له أن يتكامل فيها إلى الله، لا سيما أنَّ الله قد حاز جميع صفات الجلال والكمال؛ لهذا، فالإنسان عندما يتوجه إلى خالقه فهو يتجه إلى التكامل، وإذا عزف عن ذلك فهو يحقّق التسافل وينتكس عن مقامه الوجودي الرفيع بين الكائنات. عندها يتحقق الربط الضروري بين النموذج المعرفي التوحيدي والتكامل المقامي؛ إذ يصبح عقل المفكر كلما حاول تفسير شيء ما من خلال الرؤية التوحيدية إلا ووجد من الضروري هندسة فكره وفق تكامل مقامي، يعرج فيه الإنسان نحو الكمال، لاعتبار أنَّ الله خلق له مساحة الحرية التي بها يسير نحو الكمال، ويمارس نقده لكل ما من شانه أن يؤدي إلى التسافل.

وإذا كان الله لا يحل في الكائنات، فهذا لا يعني أنه معطل الفعل، بل إن نظام الوجود كله مرتبط به، والآيات الآتية دالة على ذلك، في قوله تعالى: ﴿وَمَا تَكُونُ فِي شَأْنٍ وَمَا تَتْلُوا۟ مِنْهُ مِن قُرْءَانٍ وَلَا تَعْمَلُونَ مِنْ عَمَلٍ إِلَّا كُنَّا عَلَيْكُمْ شُهُودًا إِذْ تُفِيضُونَ فِيهِ ۚ وَمَا يَعْزُبُ عَن رَّبِّكَ مِن مِّثْقَالِ ذَرَّةٍ فِى ٱلْأَرْضِ وَلَا فِى ٱلسَّمَآءِ وَلَآ أَصْغَرَ مِن ذَٰلِكَ وَلَآ أَكْبَرَ إِلَّا فِى كِتَٰبٍ مُّبِينٍ﴾ [يونس: ٦١]، وقال جلَّ جلاله: ﴿وَقَالَ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ لَا تَأْتِينَا ٱلسَّاعَةُ ۖ قُلْ بَلَىٰ وَرَبِّى لَتَأْتِيَنَّكُمْ عَٰلِمِ ٱلْغَيْبِ ۖ لَا يَعْزُبُ عَنْهُ مِثْقَالُ ذَرَّةٍ فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَلَا فِى ٱلْأَرْضِ وَلَآ أَصْغَرُ مِن ذَٰلِكَ وَلَآ أَكْبَرُ إِلَّا فِى كِتَٰبٍ مُّبِينٍ﴾ [سبأ: ٣] ومعنى هاتين الآيتين الكريمتين

أنَّ الله حاضرٌ وليس غائباً، ناهيك عن كم هائل من الأفعال التي نجدها في القرآن الكريم، وهي: فعل الإبداع وفعل الخلق، وفعل الإنشاء، وفعل الجعل، وهناك كذلك الأمر والإرادة والمشيئة؛ مما يؤكد أن الله هو الناظم المركزي للعالم.

وحضور الله بوصفه الناظم المركزي أدىٰ إلىٰ تصور عالم غير قابل للتفكك؛ أي أنه عالم شديد التماسك والانتظام، وفق أسماء الله الحسنىٰ، من: عليم، وخبير، وقدير، وحكيم وغيرها، وأن الله لم يخلقنا عبثاً، وأنه خلق كل شيء بقدر، وأن كلماته تمت صدقاً وعدلاً، كل هذه القرائن تصنع في عقل المفكّر وفق النموذج المعرفي التوحيدي تفسيراً للعالم، يتأسس علىٰ تكامل نظمي، بل سيجتهد إلىٰ تفسير الظواهر والوقائع علىٰ أنها تنظّم في وحدات لا تتجزأ، وهذا راجعٌ إلىٰ إيمانه بوجود الناظم الأعظم للعالم، وهو الله عزَّ وجلَّ، ما يعني أن التوحيد يورِث بالضرورة تكاملاً نظمياً عند التفكير من خلاله، ويدل صاحبه علىٰ فساد التصورات التفكيكية للعالم التي تورثه تسافلاً تفككياً.

من هنا نصل إلىٰ أنّ النموذج المعرفي التوحيدي التكاملي كامن في أيّة رؤية توحيدية للعالم، بل هي الأصل الوجودي لمعمارية التكامل وممارسته النقدية.

٢- نموذج التكامل المعرفي التوحيدي وأهل النظر التوحيدي:

للتذكير، فإن المفاهيم الواردة في هذا الفصل المتمثل بالعقيدة والإيديولوجيا والممارسة المعرفية، لها دور تصنيفي يتيح للباحث القدرة علىٰ اختيار النماذج التي تصلح لموضوع البحث. فقد تبين أن الفرق الكلامية، والتيارات الإصلاحية مستبعدة، لكونها لم تتجه أصلاً إلىٰ البعد المعرفي بشكل مباشر، فأهل الكلام اتجهوا صوب البحث العقائدي في ذاته، وأهل الإصلاح عملوا علىٰ تفعيل التوحيد اجتماعياً، أما أهل الفلسفة المحدثين فقد اجتهدوا علىٰ توسيع النظر التوحيدي إلىٰ البعد المعرفي، ليشمل كلّاً من العقائدي والإصلاحي.

وهنا نطرح سؤالين، هما:

- علىٰ من ينطبق توصيف الممارسة المعرفية التوحيدية؟
- هل التوحيدية لديهم تعبّر عن التكامل؟

أ- فلاسفة التوحيدية المعرفية:

يظهر في الفكر العربي والإسلامي المعاصر عدد من الفلاسفة الذين انتهجوا طريق الفلسفة منطلقين من الرؤية المعرفة التوحيدية؛ إذ نجد أن عددهم كبير جداً يفوق حجم طاقة البحث، لذلك وجب أخذ نماذج يمكن اعتمادها موضوعاً للبحث في هذه الدراسة التي يلزم أن تتوفر فيها الشروط التالية:

- تنبني الرؤية المعرفية التوحيدية إما بشكل صريح أو ضمني، وهذا لأن مجال الدراسة محدد بالممارسة المعرفية التي يستند فيها التفسير إلىٰ الرؤية الكونية التوحيدية.
- أن تنبني أطروحة الفيلسوف وفق أسلوب تكاملي أو تركيبي يتضمن التكامل، وليس علىٰ أساس تجزيئي أو إلغائي أو تلفيقي.
- وجود إمكان تحقيق التكامل بين الأطروحات الفلسفية، لزيادة المقدرة التفسيرية، وإمكان تطوير المعرفة وفق الرؤية الكونية التوحيدية.

وفق هذه الشروط الثلاثة عملت علىٰ اختيار مجموعة من الفلاسفة، ليكونوا هم حقل البحث ومناط الدراسة، علىٰ أنَّ هؤلاء ليسوا كل الفلاسفة، وليسوا منتهىٰ وأقصىٰ ما تبلغ الدراسة، بل هم الحد الأدنىٰ؛ حتىٰ يبقىٰ أفق الدراسة منفتحاً مستقبلاً لدراسات مقبلة؛ وذلك لأنَّ المعرفة لا تعترف بالحد الأعلىٰ أو السقف المعرفي المغلق، فهي عملية ذات آفاق مفتوحة. والعينة المختارة متمثلة في مجموعة الفلاسفة والمفكرين هم: مالك بن نبي، وطه عبد الرحمن، وعبد الوهاب المسيري، ومحمد أبو القاسم حاج حمد.

وسيتطرق البحث إليهم في الفصل الآتي:

ب- مدخل لقراءة موضوعاتية لمشاريع الفلسفة التوحيدية:

ما يمكن تحديده في هذه الجزئية من هذا الفصل تتمثل في الموضوعات التي سنبحث فيها عن التكامل المعرفي الحاضرة في الممارسة المعرفية التوحيدية؛ وذلك لأنه لا يمكن البحث في كل الموضوعات التي طرحها الفلاسفة سابقاً، فكلّ شخصية منها مشروع قائم بحدّ ذاته، وسأعتمد على أربعة موضوعات رئيسة، هي:

- **نظرية الوجود (الأنطولوجيا)**: وهي التي تعبّر عن التكامل المعرفي في تأطير تصور للوجود ونظامه ومراتبه، وموقع الإنسان داخله؛ إذ تظهر التوحيدية بوصفها رؤية للكون بأبعادها الأربعة؛ أي المركزيات، ثم نظام العلاقات، والزمنية، وأخيراً المعادية.

- **نظرية المعرفة (الإبستيمولوجيا)**: وسيتم البحث في التكامل النظر إلى المعرفة البشرية، سواء على مستوى الآليات المنطقية أو على مستوى أبعاد السيكولوجيا المتمثلة في تفعيل القدرات العقلية والوجدانية للمعرفة، وتكامل ذلك التفعيل. وهنا يكمن البحث الأساسي للمعرفة بوصفها تفسيراً يقوم بعمل الربط بوصفه فعلاً جوهرياً لممارسة المعرفية.

- **فلسفة القيم (الأكسيولوجيا)**: وهنا لا نبحث في القيم ذاتها، بل في الممارسة المعرفية والمنظور التكاملي الذي يقوم بين أنواع القيم المتعارف عليها، وهي: قيم الجمال والخير والحق والمنفعة الاقتصادية.

- **فلسفة الحضارة**: وهي المستوى التطبيقي لعمل المعرفة على قضايا المجتمع، سواء المسلم أو العالمي، ويمكن البحث فيه فيما يأتي:

- التكامل في إنتاج الحضارة.

- وجهة الحضارة الإنسانية والتكامل.

- نقد الحضارة المعاصرة، والتكامل.

وقد تميز التوحيد بكونه ممارسة معرفية عندما يتجه صوب تفسير ظاهرة ما أو نشاط محدد، مع العلم أن التفسير يحمل رؤية كونية، وهو هنا يتمثل في: الأولى الرؤية التوحيدية، والثانية عملية ربط، وأخيراً اختبار.

وهذا الذي من شأنه أن يحدد الإطار النظري لدراسة أطروحات الفلاسفة التوحيديين، وكيف تحددت الأنطولوجيا التوحيدية عندهم؟ وكيف فسروا العالم من خلالها؟ وكيف حظر التكامل الإبستيمولوجي؟

خلاصة:

عملت طيلة هذا الفصل على تجريد نموذج التكامل المعرفي التوحيدي، وذلك من خلال الوصل بين ثلاثة مفاهيم أساسية، وهي: التكامل، الذي تحدد في مفهومين هما: التكامل النظمي الذي هو نظم لجملة أفكار في نسق محدد، والتكامل المقامي وهو العروج من مقام إلى مقام آخر؛ والمعرفية التي هي بحث في أصول معمارية المعرفة ونقد لها، محددين بذلك وظيفتين لها، هما: الكشفية والنقدية، والتوحيدية بوصفها رؤية كونية مهمتها تفسير الكون.

وما يربط بين التكامل والمعرفية كون الأول هو الهندسة التي تخلق معمارية المعرفة وتمارس النقد من خلالها، فالتكامل يكشف عن معمار ما للمعرفة والتسافل ينقده، وهنا تشكل نموذج تكامل معرفي، إلا أنه منقوص من رؤية وجودية تؤسس له، وهو ما يربط الرؤية الكونية التوحيدية بوصفها أطروحة وجودية، وهنا تمت عملية الربط بين نموذج التكامل المعرفي والتوحيدية، فالأخير أساس وجودي للتكامل المعرفي، وهنا اكتمل تجريد النموذج المعرفي التوحيدي، الذي سنبرهن

على وجوده ضمن أربعة أطاريح فلسفية، وهي: لمحمد أبو القاسم حاج حمد، وعبد الوهاب المسيري، وطه عبد الرحمن، ومالك بن نبي.

استدراكات: قد يساء فهم الدراسة ونموذجها المعرفي، لهذا وجب أن نستدرك ببعض الملاحظات حول عددٍ من القضايا التي يطرحها نموذج التكامل المعرفي التوحيدي. وهي على النحو الآتي:

١- التكامل، المقصود بهذه الدراسة هو التكامل المعرفي، وهو يختلف عن التكامل الاقتصادي والتكامل السياسي وغيرهما، فهو تكامل يتجه أساساً إلى العقل وبنيته العميقة التي تؤطر عمليات الفهم والتفسير والإدراك، وعليه فالبنية العميقة للفكر هي الأساس المعرفي لكل عملياتنا الإدراكية. وهنا تظهر الإضافة النوعية التي أنشدها في هذه الدراسة، فنجد أن التكامل المعرفي كما هو عند الدكتور فتحي حسن ملكاوي، الذي يعني التكامل عنده وحدة العلوم، يقول: "ويتصل مفهوم التكامل المعرفي بمفهوم وحدة المعرفة كون وحدة المعرفة تشكّل الأساس المنطقي لتكاملها."[(١)] ووحدة المعرفة لا يقصد بها وحدة العلوم كما هي عند مدرسة الوضعية المنطقية، التي تعني اختزال العلوم في بُعد واحد من أبعاد الوجود، وهو المادي، وهو ما علّق عليه الدكتور فتحي حسن ملكاوي بقوله: "رؤية هذه الوحدة على صورة اختزالية تجمع جميع أنواع المعارف والعلوم في نهاية المطاف في نوع واحد من العلوم؛ العلوم الطبيعية أو العلوم الدينية مثلاً."[(٢)] ويظهر الارتباط الوثيق بين أطروحة الدكتور فتحي وفلسفة العلوم ضمن المدرسة الإنجلوسكسونية مع الاختلاف في الرؤية الكونية؛ إذ إن فكرة وحدة العلوم أو

---

(١) ملكاوي، فتحي حسن. **منهجية التكامل المعرفي**، الأردن، عمان: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ٢٠١١م، ص٢٩.

(٢) ملكاوي، **مفاهيم التكامل المعرفي**، مرجع سابق، ص ٢٩.

تركيبها هي عينها فلسفة العلوم في المدرسة الإنجلوسكسونية، ويقع الاختلاف بين الرؤية التوحيدية الإسلامية والوضعية.

أما أطروحتي فلا تتجه فقط إلى المعرفة العلمية، بل تتجه إلى عموم عمليات الفهم المؤسسة للمعرفة العلمية والفلسفية والدينية، وهذا استناداً إلى المدرسة الألمانية التي لم تحصر حقل المعرفية ضمن حدود المعرفة العلمية، بل وسعته ليصبح قادراً على مناقشة المعارف التراثية الناشئة ضمن حضارات مختلفة تختلف من حيث نموذجها الإدراكي عن غيرها من المعارف، وهنا يمكن أن يكون لهذا المفهوم المعرفي كفاءة تفسيرية عالية.

٢- وأما النتيجة الثانية فتتمثل أساساً في كون أطروحتي تتجه نحو المعرفية لا المنهجية، الأخيرة كما اعتمدها أستاذنا فتحي حسن ملكاوي، تعني: "علم دراسة المناهج وأدوات البحث"، وهنا الحلقة المفقودة؛ إذ إن الرابط بين رؤية العالم والمنهجية يتمثل في الأساس المعرفي، فالمنهجية تدرس العلاقة المعرفية بين الذات والموضوع، محددات المصادر وطبيعة العلاقة وقيمة المعرفة. من هنا، فإنه لا يمكن التوجه لدراسات المناهج إلا بدراسة منتج المناهج، وهي المعرفية، فعند وضع طبيعة العلاقة المعرفية يتحدد المنهج ومنهاجيته.

وعليه، وجب تجريد نموذج معرفي يتسم بالتكاملية، ليكون هو البنية العميقة في تفكير الفيلسوف أو العالم أو الرجل العادي؛ إذ إنّ البنية العميقة هي أساس كل ممارسة إدراكية؛ لأنّ الإنسان يركب، ويستنتج، ويصف ويستقرئ، ويستنطق، ويولّد، ويراكم ويقيس، ويقارن، لكن وَفق بنية تحدد طريقة اشتغال كل آلياته المنطقية. وهنا يظهر نموذج التكامل المعرفي التوحيدي بوصفه معرفية تكشف من جهة عن بنية التكامل، وتكون وظيفة نموذج التكامل المعرفي هي الكشف أو تأسيس المعرفة، وكذلك له دور النقد من خلال الكشف عن التسافل المتمثل في عمليات الاختزال والتبسيط والتفكيك، التي تؤول إلى العدمية.

٣- العلاقة بين الوجودية والمعرفية في هذا النموذج الذي تم تجريده هي علاقة احتواء، ففي تصوري أن الوجودية سابقة على المعرفية، فكل عالم أو فيلسوف وهو يؤلف في المعرفة ونظامها هو يستبطن نموذجاً وجودياً ما، حتى لو كان الفيلسوف غربياً. وهنا وجب مناقشة أطروحة المفكر التركي أحمد داود أوغلو (١٩٥٩-...) التي مفادها أن نظام المعرفة الإسلامية يختلف عن نظام المعرفة الغربية، من حيث أولوية الوجودي على المعرفي في النظام الإسلامي، وأولوية المعرفي على الوجودي في الفلسفة الغربية، وهو ما يؤكده قوله: "والاختلاف الرئيس في هذا الصدام بين هذين التصورين للذات هو أنَّ الصورة الذاتية الجديدة للتحديثيين تعتمد على تجديد معرفي (إبستيمولوجي) ..... بينما الصورة الذاتية الإسلامية تطرح وعياً أنطولوجياً/ وجودياً بالغ القوة."[١] وهنا تظهر المفارقة في أطروحة أحمد داود أغلو؛ إذ إنه عندما أراد أن يستدل على أولوية المعرفي على الوجودي لجأ إلى تحليل نظرية الوجود الغربية، التي جعلت من مركزية الإنسان أو الطبيعة مرجعاً لها؛ مما يؤكد أولوية الوجودي على المعرفي، ففي الفلسفة الغربية منذ الأسطورة اليونانية إلى يوم الناس هذا، كان العقل الغربي يتحرك ضمن إطار الأنطولوجيا الحلولية، التي سماها أحمد داود أوغلو بالحلولية، وكذلك أنطولوجيا القرب، في حين المعرفية الإسلامية تتحرك ضمن إطار الوجودية التوحيدية.

ومن ثَمّ، فالوجودية ليست مبحثاً في الفلسفة، بل هي الفلسفة عينها، إلا أنَّ المشكلة في طريقة حضورها، ففي الفلسفة اليونانية كانت هي لحظة البدء، ومن ثمّ حضورها كان صريحاً، أما في الفلسفة الغربية فإن حضورها كان مستتراً، وليس صريحاً عند كثير من الفلاسفة، منهم (لوك وهوبز وروسو) وغيرهم، باستثناء (هيغل) الذي قامت فلسفته على تدامج مباحث الفلسفة الوجود والمعرفة

(١) أوغلو، أحمد داود. **النموذج البديل**، ترجمة: طلعت فاروق محمد، بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ٢٠١٩م، ص٢٧.

والتاريخ، وقد أضحت كلها واحدة، لهذا لا يمكن تحليل المعرفية خارج وجودية ما إما صريحة أو مستترة.

٤- العلاقة بين الوجودية التوحيدية ونموذج التكامل الإبستيمولوجي، هذه العلاقة هي علاقة احتواء صريحة وليست مستترة، وذلك راجع لطبيعة رؤية العالم التوحيدية، التي تؤمن بإله لا تدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار. ومن ثَمّ، إله خارج عن حدود مجرد العقل المادي، بل هو متاح للعقل الروحاني الذي يرىٰ بالبصيرة والذوق، وكون الإله مختلف عن العالم لا يعني أنه عاطل من العمل، إنما حضوره لانهائي في الوجود خَلقاً واستمراراً ومآلاً، وغيابه يؤدي إلىٰ انهيار العالم، وهنا تكون مسافة كما سمّاها المسيري، والتوسطات الجدلية كما سماها أبو القاسم حاج حمد أو مراتب الوجود كما هو عند (رونيه غينو)، ووجود الإله يعني أنّ العالم منتظم ذو معنىٰ وقصد وغاية، مما يعني أنّ العالم متكامل نظماً، وذلك بحكمة الله وتدبيره وحفظه، وأنه يتكامل مقاماً باتجاهه نحو المقصد الإلهي.

وفق هذه الوجودية التوحيدية لا بدّ أن يحصل التكامل المعرفي، فالتكامل المعرفي هو ما يمثل البنية العميقة في إنتاج الفهم والتفسير، ولهذا فهو نموذج مُتضمَّن في كل أطروحة فلسفية توحيدية، وهو ما سأبرهن عليه في الفصول القادمة، وهو في حقيقته تأكيد الالتحام بين رؤية العالم التوحيدية ومعرفية التكامل.

٥- وأما عن وظيفة نموذج التكامل المعرفي فتتمثل أساساً في الخروج من مأزق التفكير التجزيئي واختلالاته المنهجية والمعرفية والإنسانية، وهذا النموذج يقدّم نفسه بوصفه تأسيساً لحل الأزمة، وليس توفيقاً بين منجزات معرفية ما، وعملية التوفيق هي التي طبعت بعض الأطروحات في مجال التكامل المعرفي، كالتي طرحها الأستاذ سمير أبو زيد؛ إذ يعرّف التكامل بقوله: "التكامل مفهوم إجرائي يعبّر عن

الجمع أو التوفيق بين مجالين يتمم كل منهما الآخر."[1] نلاحظ هنا اختزالًا لمفهوم التكامل إلى ممارسة إجرائية، وليس بنية عميقة تحكم جميع عمليات التفكير الفلسفية والعلمية، بل إجراء ينسّق بين منجز المعرفة العلمية المعاصرة والرؤية التوحيدية، وهو ليس بحل للأزمة البشرية التي تغرق في أزمة العقل الحلولي ومآلاته التدميرية، سواء في استخدام العلم لأجل السيطرة والتكنولوجية المدمرة للطبيعة والإمبريالية، التي تسعى إلى قولبة العالم في الحضارة الغربية، ومبيدة لتنوعه ولغناه؛ لهذا، فنموذج التكامل المعرفي هو بنية عميقة يجب أن تحكم العقل المسلم.

(١) أبو زيد، سمير. تاريخ فلسفة العلم من منظور إسلامي، **التكامل المعرفي وأثره في التعليم الجامعي**، كتاب جماعي، تحرير: رائد جميل عكاشة، ٢٠١٢م، ص١١٧.

الفصل الثاني

نموذج التكامل المعرفي التوحيدي

في مشروع "المعرفية الكونية لمحمد أبو القاسم حاج حمد"

المبحث الأول: خارطة المشروع ومسار المشكلة وتشعباتها

المبحث الثاني: المداخل القرآنية لفلسفة حاج حمد

المبحث الثالث: أسلمة فلسفة العلوم

المبحث الرابع: التاريخ والمشروع الحضاري

المبحث الخامس: تجريد نموذج التكامل المعرفي في مشروع المعرفية القرآنية

تمهيد:

لكل فيلسوف إشكالية تولّدت منها عدة أسئلة، تورث إجابات مفتوحة، ما يعني أن أبو القاسم حاج حمد، صاحب إشكالات فلسفية، سعىٰ إلىٰ تقديم الحلول المناسبة لها؛ إذ كوّن نظرية في الوجود والمعرفة، وتصوراً محدداً للقيم ومعيارها.

وهنا يمكن طرح السؤال الآتي: هل تبني أبو القاسم حاج حمد للرؤية التوحيدية، جعله يفكر وفق نموذج التكامل في تصوره للوجود والمعرفة والقيم؟

وللإجابة عن هذا السؤال ينبغي التطرق إلىٰ خارطة مشروع حاج حمد، والمداخل القرآنية لفلسفة حاج حمد، وأسلمة فلسفة العلوم عنده، والتاريخ والمشروع الحضاري، وتجريد نموذج التكامل المعرفي في مشروع المعرفية القرآنية الكونية.

المبحث الأول

خارطة المشروع ومسار المشكلة وتشعباتها

أولاً: خارطة المشروع الفلسفي لحاج حمد (١٩٤٢-٢٠٠٤)

المقصود بالخارطة هنا تموقع أهم الأطروحات التي تناولها حاج حمد؛ إذ نجده كأيّ فيلسوف يكوّن مجموعة من الأفكار المركزية التي نظم من خلالها تصوراته حول عدد من الحقول الدراسية، مجيباً بذلك عن عدد من الأسئلة، ومقترحاً حلولاً معرفية لعدد من المشكلات.

فأما خارطة مشروع حاج حمد فتتوزّع حول محاور ثلاثة، هي:

١- مسار المشكلة وتشعباتها.

٢- المدخل البديل.

٣- النظريات والتطبيقات.

في البداية اللافت للانتباه هو قدرة حاج حمد على صوغ المشكلات الفلسفية في إطار سياق تاريخي، لذلك فالمشكلة لديه هي مسار متطور عبر تشعبات عديدة، وهذا ما سنلاحظه في المبحث الموالي.

أما المدخل البديل فبوصفه بديلاً لفلسفات قادت إلى أزمة معرفية، وهو المتمثل في القرآن الكريم، لكن بتعريف جديد غير مسبوق، يتحوّل وفقه إلى مدخل يؤسس لبديل معرفي في المشروع المعرفي الغربي.

وأما النظريات فهي مستوحاة من قراءته للنص القرآني؛ إذ ولّد من الكثافة المعرفية التي تحملها الدلالة القرآنية نظرية في الوجود وفي المعرفة، تسمح بتركيب المعرفة العلمية في إطار وحدة الوجود التوحيدية وليس الحلولية، ولهاتين النظريتين

تطبيقات عدة، إلا أنّ الركيزة الأساسية في أطروحة حاج حمد التوحيدية هي تفسيره لنظام الوجود تفسيراً تكاملياً معرفياً

ثانياً: تشخيص المشكلة عند حاج حمد

تتميز الإشكالية التي يطرحها حاج حمد بكونها متشعبة ومتخذة مساراً تاريخياً، فأما عن التشعب، فلكونها تترتب وفق مراتب ومستويات، وكذلك لكونها تتقاطع فيما بينها، فأما المستويات، فنجدها تتراوح بين المستوى العالمي والخصوصي، وهنا نحتاج إلى تحديد مفهوم العالمي ومساره التاريخي، وأما الخصوصي فيعد مشكلة في التعامل معه، وعليه يمكن تقسيم المشكلة إلى العالمية والخصوصية. وهذا ما سنبينه فيما يأتي:

١- المشكلة العالمية:

يرجع حاج حمد مشكلة الإنسانية وأزمتها إلى معطى عالمي يتجاوز الخصوصيات الإقليمية، وهذا ما يجسده قوله: "حين أطرح هذا التصور فإني أعتقد جازماً- وبما سيرى القارئ دلالاته في هذه الدراسة- أنَّ وحدة الأزمة العالمية ستفضي بالضرورة إلى وحدة الحل،"[1] ويقصد فيلسوفنا في كتابه "الأزمة الفكرية والحضارية في الواقع العربي الراهن" تشخيصاً لأزمتنا الحضارية، ومردّ ذلك إلى أزمة أوسع، تمس العالم بأسره؛ لهذا، فإن كانت المشكلة عالمية فلا بُدَّ وأن يكون الحل عالمياً، ويستدل حاج حمد على صحة قوله من وجهتين؛ الأولى: نقدية، والثانية: واقعية، فأما الأولى فلأنه يرى أن الأطاريح المشخّصة للأزمة في حدود إقليمية، تستند إلى موقف دفاعي، وليس على أساس استيعاب للمشكلة

(١) حاج حمد، محمد أبو القاسم. **الأزمة الفكرية والحضارية في الواقع العربي الراهن**، **سلسلة قضايا إسلامية معاصرة**، بيروت: دار الهادي، ٢٠٠٤م، ص ٢٧.

في عالميتها، وأما الثانية، فهي خضوع مجتمعاتنا العربية لمؤثرات الحضارة الغربية بوساطة تطور وسائل الإعلام والتواصل.

ولكن تشخيص الأزمة بوصفها عالمية يدعو إلى طرح عددٍ من الأسئلة الاستفهامية لتستقصي المزيد من الفهم، فهل العالمية تقضي على الخصوصية؟ وهل معنى ذلك أنه لم يبق لنا أيّ دور حضاري في العالم؟ أم أنَّ العالمية عند حاج حمد لها دلالتها الخاصة؟

وللإجابة عن كل هاته التساؤلات، فقد صار من المنطقي أن نضبط مفهوم حاج حمد للعالمية، وذلك لاعتبار أن مفهوم العالمية عند حاج حمد سيضيء لنا طريقة فهمه للأزمة الحضارية العالمية، وسيسمح كذلك بالإجابة تلقائياً عن بقية الأسئلة المطروحة سابقاً في الفقرة السابقة.

ويعرّف حاج حمد العالمية في قوله: "العالمية تعني (إطار تفاعل) أصبح يشدّ الجزء إلى الكل، وخارج هذه العالمية لا يمكن اكتشاف أي فعالية للتغير."[(١)] ومعنى ذلك أنَّ العالمية هي حضور فاعلي رئيسي يخلق نظاماً من التفاعلات العالمية، تتحول إلى عالمية، مثلما هو الحال بالنسبة إلى العالمية الغربية المعاصرة، التي هي الفاعل الرئيسي في العالم الذي على أساسه تم توليد كل التفاعلات العالمية.

وعليه، فإنَّ الأزمة الحضارية والفكرية للعالم العربي -حسب حاج حمد- ستكون مزدوجة، فهي من جهة أزمة تتعلق بتطور الحضارة العالمية الغربية، التي بدورها خلقت نظاماً من التفاعلات، يعدّ فيها العالم العربي جزءاً منتمياً إليها، ومن جهة ثانية هي أزمة خصوصية تتعلق بطريقة تلقي العالم العربي للعالمية الأوروبية.

ولهذا، يكفي في هذا العنصر التوجه إلى أزمة الحضارة العالمية، على أن نتطرق إلى الأزمة العربية في العنصر الموالي، وهنا يمكن طرح السؤال الآتي:

---

(١) حاج حمد، **الأزمة الفكرية والحضارية في الواقع العربي الراهن**، مرجع سابق، ص ٢٥.

ما هي الأزمة الحضارية الغربية؟

وإذا ما تم استقصاء طريقة حاج حمد في تشخيص الأزمة الحضارية الغربية والعالمية، فإنه يضع مقدمات الأزمة التي تبرز في خلاصات العقل الغربي، ونتائجه المعرفية والوجودية معاً، وعلى ضوء هذا التدبير يمكن تحليل تصور حاج حمد للأزمة العالمية.

٢- مقدمات الأزمة:

عبارة مقدمات قد تتعارض مع نهايات في هذا العنصر، فحاج حمد حين أراد أن يشخّص أزمة العقل الأوروبي، اتجه إلى نهاياته وخلاصاته النهائية، إلا أنَّ المتمعّن في هذا البحث سيجد أن هذه النهايات أو الخلاصة التي بلغها العقل الغربي، هي في حدّ ذاتها مقدمة لنتيجة مهمة، هي المأزق الوجودي والمأزق المعرفي.

فقد عمل حاج حمد على تحديد مسار تطور العقل الغربي، لكي يحدد خلاصاته بوصفه مقدمة لتحديد موضع الأزمة في المشروع المعرفي والحضاري الغربي، لهذا وجب تحليل نقطة الانطلاق ولحظة المآل التي شكّلت المشروع ذاته.

ونقطة البداية -عند حاج حمد- تبدأ من تطوّر المعرفة العلمية، وتنتهي إلى مآلها الممثل في الماركسية التي لم تلق قبولاً، فولّدت جدلاً معرفياً جديداً. ولهذا نجد حاج حمد يقول: "هذا ما يُسمى بـ (ثورة العصر العلمية) التي تكونت أوروبا ضمنها منذ بداية القرن السابع عشر، إنها تتضمن تصوراً كونياً جديداً، بدأت صياغته منذ نيوتن، ثم مضى في دروب التطور مستكملاً بقيّة الحلقات في فروع المعرفة العلمية الأساسية، وصولاً إلى الصياغة الماركسية، التي هي النتاج المعاصر والخلاصة الأكثر تركيزاً – لدى إحالة التطور العلمي الأوروبي إلى فلسفة متكاملة..."[١] هذا النص المقتبس من كتاب "العالمية الإسلامية الثانية"، يحتوي

---

(١) حاج حمد، محمد أبو القاسم. **العالمية الإسلامية الثانية**، بيروت: دار ابن حزم، م١، ط٢، ١٩٩٦م، ص ١٩٣.

على ملخص عام لرؤية فيلسوفنا حول التطور المعرفي للحضارة الغربية، لذلك وجب تحليل مفرداته، لما لها من أهمية في فهم أطروحة حاج حمد.

يصرّح حاج حمد في بداية نصه باعتبار أنَّ الثورة العلمية كانت بمثابة الإطار الذي تكونت داخله أوروبا، هذه الثورة ليست مجرد إضافة بعض المعلومات العلمية على الساحة الفكرية الأوروبية، بل كان وقعها أشد؛ إذ غيرت الرؤية الكونية، وإلى هذا ذهب (وولتر ستيس)؛ إذ يقول: "وهذه المكتشفات الخاصة للعلم التي تبدو أنها تعارضت مع معتقدات مسيحية معينة ظهرت في الأعم الأغلب في القرن التاسع عشر الميلادي، ومع ذلك فقد كان القرن الثامن عشر هو العصر العظيم للشك الديني، وقد تبعه مباشرة مولد العقل الحديث[١] فقد صنعت – الثورة – تحولاً كبيراً إزاء الوجود البشري وموقعه ضمن نظام الوجود، فقد أبعدت وصاية اللاهوت على الإنسان، وبقي الإنسان بقدراته في مواجهة إزاء الطبيعة، فمن هنا أصبح العقل الغربي يعيش داخل ثنائية هي الذات (الإنسان) والموضوع (الطبيعة)؛ إذ تحولت إلى جدل بدأ مع (ديكارت) في الكوجيتو الشهير: "أنا أفكر إذن أنا موجود" " Je pense, donc je suis "،[٢] وعند تحليل الكوجيتو ينحل إلى قسمين هما: أنا أفكر= أنا موجود. ومن ثمّ، فإن الوجود البشري يتحدد في ماهيته بالتفكير، ولهذا أصبح الوجود منقسم إلى ذات تفكر، وموضوع يفكر فيه.

وهذا ما لم يسلّم به (جون لوك)، الذي عكس فعالية المعرفة من الموضوع إلى الذات، فجون لوك استطاع أن يدير عجلة العقل الغربي نحو جدل جديد بين الذات والموضوع، العقل الذي كانت له آثاره على عصر التنوير في فرنسا، لهذا يؤكد المؤرخ الفرنسي (إيميل برهييه) أن عصر التنوير بدأ بميتافيزيقا (جون لوك)

---

(١) ستيس، **الدين والعقل الحديث**، مرجع سابق، ص ٧٥.

(2) Descartes René. Discours de la Méthode, Tunis : Cérés édition, 1995, p 32.

وفيزيقا (نيوتن)، فالأول يقصد بها كتابه "دراسة للفهم البشري."[١] وأخذ الجدل الغربي في التبلور حتى بلغ اكتماله – بحسب حاج حمد– إلى (كارل ماركس)، الذي يعدّ المرحلة التركيبية الجامعة لتطور العقل الغربي، سواء في ميدان العلم أو في ميدان الفلسفة، وهي الخلاصة النهائية الجامعة لكل ميراثه.

ويسوّغ حاج حمد تصوره باعتبار أن الماركسية خلاصة نهائية في نصين مهمين هما: قوله: "لم يستطع الغرب أن يفتح ثغرة في علاقة الفكر بالكائن التي يعتبرها (إنجلز) القضية الفلسفية الأساسية. الثغرة ممكنة فقط باللجوء إلى الفهم الغيبي لحركة الواقع."[٢] ومعنى ذلك أن مشكلة الذات والموضوع التي عبر عنها بالثغرة لا يمكن حلها إلا بوساطة عنصر ثالث وهو الغيب، لكن الغرب لم يرغب في إدخال الغيب بوصفه مفهوماً مركزياً ناظماً لمراتب الوجود وحركته.

ويجدد حاج حمد تأكيد رفض الغرب للغيبيات في قوله: "الماركسية تأتي من كونها الوريث الصادق لكل معارك اللاهوت الأرضي ضد الغيبيات."[٣] فقد سعت الماركسية إلى أن تقيم تركيباً لصرح المعرفة المنتجة ضمن سياق الحضارة الغربية، لتكون نموذجاً تفسيرياً شمولياً مادياً يتأسس على الجدلية المادية التاريخية، له كفاءة تفسيرية عالية خارج إطار الممارسة المعرفية الدينية واللاهوتية، لهذا يقول حاج حمد: "بذلك قادت الماركسية التطور الأوروبي، إلى بناء نظري متكامل للاهوت الأرض، نافية بحدة لاهوت السماء، ومقاتلة ومستقلة ضد كل آثار الغيبي في الحركة وفي الوجود."[٤]

(1) Bréhier Emile. Histoire de la philosophie, paris : QUADRIGE/PUF, 2004, p 1000.

(٢) حاج حمد، **العالمية الإسلامية الثانية**، مرجع سابق، ص ١٩٦.

(٣) المرجع السابق، ص ١٩٨.

(٤) المرجع السابق، ص ١٩٩.

وإن كان الغرب قد انتهى إلى محصلة جامعة لمعارفه تخرج الغيب من ساحة المعرفة، وكانت الماركسية هي تجسيد لهذه الخلاصة، فإن الغرب لم يختزل في حدود الفلسفة الماركسية، التي عرفت حركات فلسفية مضادة لها. وعليه، فقد أقر حاج حمد أن الغرب رفض نهاياته الماركسية، لهذا يقول: "إن الغرب الأوروبي يسعى جاهداً للإفلات من احتواء الصياغة الماركسية لتجربته العلمية والفلسفية، غير أن الغرب الأوروبي من خلال الفلسفة الوضعية (فلسفة العلوم)، يبدو في موقف لا يُحسد عليه."[(١)] فقد رفض الغرب كلاًّ من التفسير اللاهوتي، ورفض خلاصته المادية الجدلية، فاتجه إلى بديل عنهما في الفلسفة الوضعية بوصفها فلسفة لتركيب العلوم، لكن اللافت للانتباه هو أنَّ حاج حمد وصف البديل بأنه موقف ضعيف بقوله: "يبدو في موقف لا يحسد عليه". فلماذا؟

وهذا ما ينقلنا إلى ضبط الأزمة وجودياً ومعرفياً؛ إذ إنّ الخلاصة التي انتهى إليها الغرب هي بداية للأزمة، لهذا يقول: "إن ماركس في عام ١٨٤٠ ليس سوى نهاية (هي بداية في حد ذاتها)،"[(٢)] فهو قد استطاع تركيب الفلسفة مع العلم، مثيراً بذلك جدلاً فلسفياً، يجسد الأزمة.

أ- الأزمة معرفياً:

إذا كانت الوضعية تعبيراً عن رفض الحضارة العالمية الأوروبية لخلاصاتها المادية الجدلية، فهل استطاعت أن تقدم بديلاً ناجحاً عن الماركسية؟

يحدد حاج حمد موضع الأزمة في قوله: "فإذا انطلقنا من الدراسات الموضوعية الكاشفة نقدياً عن أزمة المناهج العلمية التطبيقية، وعن أزمات الحضارات المعاصرة، سنخلص إلى نتيجة القول بأن مناهج العلوم وأنساق الحضارات في حاجة إلى إعادة

---

(١) المرجع السابق، ص ١٩٦.

(٢) المرجع السابق، ص ١٩٨.

صياغة مستوعبة ومتجاوزة."[1] ومقصد القول هنا، يتمثل في أن الحضارة الغربية تمتلك مناهج ذات كفاءة تفكيكية عالية، تمكنها من تحليل عناصر الوجود، وإدراك كل جزء على حدة، لكنها تعجز عن فعل التركيب وهذا ما يؤكده قوله: "وحين ننتقل للبحث الموضوعي في كنه الأزمات، على مستوى العلم التطبيقي والأنساق الحضارية، سنكتشف أن الأزمة كامنة في القصور عن ربط الجزئي بالكلي، والنسبي بالمطلق."[2] ولكن أين يكمن الضعف في القدرة على التركيب، هل لكون العقل الغربي استغنى عن اللاهوت؟ أم لكونه مادياً؟

يجيبنا حاج حمد عن هذا السؤال بقوله: "فأزمة فلسفات العلوم وأزمة الحضارة يتطلبان وعياً إنسانياً كونياً بنزوع نحو الإطلاقية المحيطة بوصفها الإطار الوحيد الذي يعيد صياغة المناهج العلمية والأنساق الحضارية، خصوصاً بعد أن توقفت المناهج العلمية لدى الاحتمالية النسبية التي لا تعطي منهجاً وتكتفي بالتفكيك المعرفي..."[3] يؤكد حاج حمد –بهذا القول– أنَّ المعرفة الغربية ذات منزع تفكيكي، لكونها لا ترقى إلى الكونية، فالمعرفة البشرية تتعاطى مع موضوعين، هما: الإنسان والطبيعة، فالأخيرة مطلقة بامتدادها اللانهائي، سواء على مستوى العالم الفيزيائي اللانهائي في الكبر أو في الصغر، والإنسان كذلك مطلق لاعتبار تكوينه من الطبيعة اللامتناهية، لهذا من غير المعقول الربط بين كل عناصر الكون الممتد في لا نهائيته بمنهج نسبوي، لا يمكن أن يضع إطاراً كلياً يرد إليه الجزئي وانتظاماته.

ولهذا يقر حاج حمد أنه لكي يتم التركيب، لا بدّ من الإلمام بغايات الخلق، فـ "التركيب يحتاج إلى إحاطة بالطبيعة وبالإنسان بمنطق الغايات الكبرى للخلق

(١) حاج حمد، محمد أبو القاسم. **إبستيمولوجيا المعرفية الكونية**، بيروت: دار الهادي، ٢٠٠٤م، ص ٥٠.

(٢) المرجع السابق، ص ٥٠.

(٣) المرجع السابق، ص ٥٢.

نفسه."[1] فالغاية من الخلق تحدد لنا مسار الكون؛ أي أين يتجه؟، وبذلك يمكن أن نضع إطاراً كلياً للتركيب ضمنه يتم الربط بين الأجزاء.

وانتباه حاج حمد إلى أزمة العقل الغربي، ناتجة عن تحديد وضبط العلاقة القائمة بين منجز العلم وتأويله الفلسفي، فالعلم يكشف عن معلومة جزئية تحتاج إلى أن تتموضع ضمن نظام الكون؛ ليصبح لديها موقعاً، لكن الوضعية سعت إلى تحرير المعلومة من أيّ تأويل فلسفي متوقفة عند حدود تحليل لغة العلم، ما جعل أتباع هذه المدرسة يُتّهمون بسلبية العقل التي جعلت من العقل الفلسفي عاجزاً عن تنظيم المعرفة العلمية في إطار كلي.

وعليه، فمشكلة تركيب المعرفة في إطار الربط بين الجزئي والكلي، تتعلق بمشكلة تنظيم المعرفة العلمية من علوم الطبيعة إلى علوم الإنسان، لكي تكشف لنا نظام الكون وسيرورته، وهذا الأمر لن ينجح لوجود مفارقة بين المنهج والموضوع، فالمنهج تفكيكي نسبوي والموضوع (الطبيعة-الإنسان) مطلق، فعملية التركيب تحتاج إلى معادل مطلق يملك القدرة على تركيب منجزات العلم في إطار فلسفة كلية.

ب - الأزمة وجودياً:

إن توصيف الأزمة وجودياً جاء؛ ليبرز محددين أساسيين، ضبط من خلالهما حاج حمد تجليات المأزق المعرفي، والمتمثل في العجز عن التركيب؛ إذ ظهر المحدد الأول على مستوى تصور الإنسان؛ أي النظر إلى الوجود البشري، ومن ثم المحدد الثاني، وهو تحقق ذلك التصور على واقع المجتمعات الإنسانية، سواء أكان على مستوى الشعوب الغربية أم على مستوى شعوب العالم، لهذا فتحليل الأزمة وجودياً ينطلق من سياق إنتاج المعرفة في الحضارة الغربية، يقول حاج حمد: "...

(١) حاج حمد، **إبستيمولوجيا المعرفة الكونية**، مرجع سابق، ص ٥٢.

الحضارة الغربية لم تنتج فلسفة العلوم الطبيعية بشكل معزول عن نسق القيم الأخلاقية المرتبطة بدورها بنمط التطور الاقتصادي والاجتماعي."[1] ومن ثمّ، فإن ما يحصل في العلم وفلسفته لا ينعزل عن الواقع الاجتماعي.

ويبدأ حاج حمد في تشخيص الأزمة أنطولوجياً انطلاقاً من المحدّد الأول السالف الذكر، وهو أزمة الوجود البشري، والتي يحددها في مفهوم اللاهوت الأرضي، والمقصود باللاهوت عند حاج حمد، هو استلاب طاقة الإنسان لصالح عنصر ما، كأن يكون الإله أو الكهنوت أو الأرض أو الطبيعة؛ لهذا، ترِدُ عند فيلسوفنا عبارات عدة عن اللاهوت السماوي واللاهوت الأرضي، وأدل نصّ على ذلك، قوله: "فالإنسان في حقيقة الأمر محاصر بلاهوتين: أحدهما غيبي جبري والآخر مادي جبري؛"[2] ما يؤكد على أن اللاهوت هو سبب أزمة الوجود البشري، وهو هنا بصدد تحليل اللاهوت الأرضي.

وبعد أن يحلل حاج حمد عملية الانتقال في الثقافة الغربية من اللاهوت السماوي إلى اللاهوت الأرضي، يضع جملة من المفاهيم التي تصنف طبيعة اللاهوت الأرضي، بوصفه رؤية إلى العالم التي يلخصها في قوله: "قد عرفت التجربة الأوروبية -التي تحكم العالم اليوم- جانباً واحداً فقط من مقومات الوجود الكوني، ذلك الوجود الموضعي بهدف السيطرة على الطبيعة، وامتطائها للسيطرة على الأرض والسماء انطلاقاً من (قوة العمل الذاتي)، وباتحاد كامل بين الإنسان والطبيعة، على حساب النظرة الكونية الشاملة الواسعة، كما هو الإنسان أصلاً."[3] وعليه، فالحضارة الغربية اختزلت الوجود البشري في بُعدٍ واحدٍ هو

(1) حاج حمد، محمد أبو القاسم. **منهجية القرآن المعرفية**، بيروت: دار الهادي، ٢٠٠٣م، ص ٤٠.

(2) حاج حمد، **إبستيمولوجيا المعرفية الكونية**، مرجع سابق، ص ٤١.

(3) حاج حمد، **العالمية الإسلامية الثانية**، مرجع سابق، ص ٣٣٣.

الطبيعة، وهذا كله للسيطرة على الطبيعة والإنسان معاً، وأجد نفسي متفقاً مع حاج حمد، ولا سيما وأن أطروحته تفسّر لنا العقل الإمبريالي الغربي، ومكوناته الرؤيوية.

ورؤية اللاهوت الأرضي -كما يؤكد حاج حمد- تتكون من مجموعة من الأفكار، وهي: التطور والتنافس والصراع والجنس والنسبية والوضعية، ثم يفصّل في كل فكرة على حدة، فالتطور يُعطي مفهوماً "للحياة... بوصفها التكوّن الدائم للصور العليا بها، من صور دنيا بطريقة طبيعية ذاتية؛"[١] أي أنَّ الحياة تملك ذاتياً إمكانية تطويرها، فلا تحتاج إلى الغيبي والمتعالي والمتجاوز، ليحقق لها ذلك، وفكرة التطور تأتي في سياق فكرة التنافس التي تقوم على الانتخاب الطبيعي بطريقة ذاتية ضمن حدود الطبيعة؛ إذ "آل مصير هذه الفكرة أخلاقياً إلى مفهوم البقاء للأنسب والأقوى."[٢]

وتنتقل فكرة التطوير الذاتي إلى المحورين: النفسي والاجتماعي، وفي هذا الأخير تظهر فكرة الصراع "متمحورة في المفهوم الاجتماعي والاقتصادي."[٣] ويعطي حاج حمد لفكرة الصراع بُعداً مركزياً في الثقافة الغربية، بل يجعلها الفكرة المؤسسة والمنتجة لكل التحولات المعرفية والتاريخية لهذه الحضارة -وسيأتي تفصيل ذلك لاحقاً-، وأما الحياة النفسية فقد تصدى لها (فرويد) "والتي تفسر كافة المظاهر العليا في الحياة القيمة كنتيجة لترسبات العقل الباطن". ثم تتبعها فكرتا: النسبية والوضعية، فالأولى تمس المعايير والمقاييس، والثانية تؤكد اختزال المعرفة في حدود الحس والتجربة الحسية.

من هنا حدد لنا حاج حمد البناء العقائدي أو الرؤية الكونية التي يصدر عنها أي فعل حضاري غربي، الرؤية التي تبقى محكومة بأساس أنطولوجي هي الطبيعة التي هي محكومة بفكرة الصراع، التي يركز عليها حاج حمد في نقده كثيراً.

---

(١) حاج حمد، **الأزمة الفكرية والحضارية**، مرجع سابق، ص ٥٨.

(٢) المرجع السابق، ص ٥٩.

(٣) المرجع السابق، ص ٥٩.

وتظهر فكرة الصراع في نصوص حاج حمد ذات بعد مركزي، لكونها تحدد نمط الممارسة المعرفية وتطبيقاتها على الواقع، وهنا يقول: "أصبح الصراع هو محور النشاط الحيوي للإنسان الأوروبي، والوحدة هي تنظيم لفعاليات الصراع في شكل مؤسسي يقوم على علاقات القهر الإداري بأكثر مما هي وحدة بالتفاعل."[١] يكتنز هذا القول في طياته كل الأطروحة النقدية لحاج حمد، فعبارة "علاقات القهر" تملك المدلولات النقدية التي عبر بها حاج حمد في استلاب الإنسان، فعملية القهر تؤول إلى بناء حضارة عالمية تشيع فيها الحروب والدمار والدماء، والأكثر من ذلك أن تنظيمات المؤسسات فيها أدت إلى قهر الإنسان وتحويله إلى مجرد أداة إنتاجية فقط، ولهذا يقول: "هنا تقييد لفعالية الإنسان الوجودية باختصارها إلى حدود المعلومة العلمية، بذلك يحذف جانب ضخم من قدرات العطاء البشري..."[٢] ويقصد كلا النظامين المتصارعين الاشتراكي والرأسمالي، اللذين قهرا الوجود البشري، وطمسا إمكاناته الذاتية.

وخطورة الصراع ليست مجرد فكرة يمكن دحضها وإبدالها بفكرة أَقْوَم منها، بل لكونها إطاراً تتم داخله كل العمليات والفعاليات المعرفية والحضارية، يقول: "فحين يصبح الإطار صراعياً تنابذياً ينمو بتضخيم المطلق الذاتي، فإن النتائج الفعلية تصبح سرابية وجزئية للغاية، وينسحق في ظلها الإنسان،"[٣] ففي هذا الإطار المستفيد من المنجز الحضاري دائماً فئة قليلة، والتي تضخم مطلقها الذاتي، كأن تكون الطبقة البرجوازية أو الحزب الاشتراكي وغيرهما. وعليه، تكون النتيجة جزئية، أما بقية البشر فليسوا سوى أداة استعمال؛ ما يعني فقدان إنسانيتهم.

---

(١) حاج حمد، **العالمية الإسلامية الثانية**، مرجع سابق، ص ٣٣٥.

(٢) المرجع السابق، ص ٤٣.

(٣) المرجع السابق، ص ٣٤٥.

ومرد كلّ هذا الاستلاب هو طمس الوجود الإنساني ضمن حدود الطبيعة، فيختفي الإنسان ووجوده أو كما قال حاج حمد: "ويتولد عن هذا الاتحاد التحول بالإنسان من معناه الخلقي إلى معناه الطبيعي ككائن طبيعي؛"[1] لهذا، ستسحق إمكانات الوجود البشري المتجاوزة لحدود الطبيعة ويتم تقويضها، وهذا معنى الهدم والإفناء الموجود داخل الحضارة الغربية.

وعند تحليل أسلوب حاج حمد النقدي نجده قد توغّل في أعماق العقل الغربي وممارسته الحضارية، كاشفاً عن آلية الممارسة المعرفية، التي تقوم على ثلاث خطوات: تحليل الوجود البشري وتفكيك عناصره، ثم الإبقاء على العناصر التي تتلاءم مع مفهوم الصراع، ثم تضخم البعد المادي الوثيق الصلة بالصراع، لينتهي إلى تفكيك وتقويض الوجود البشري، وهي في مجملها آلية التجزئة، وآلية التضخيم، وآلية التفويض وهذه الآليات هي مدار أزمة العقل الغربي.

خلاصة:

من التحليل السابق يتضح أنَّ الأزمة المعرفية والحضارية الغربية ذات وجهين؛ الأول: معرفي يتمثل في العجز عن تركيب المعارف العلمية في إطار ناظم لها، والثاني: وجودي يتمثل في استلاب الوجود البشري. وفي الحالين يتضح أنَّ عمل العقل الغربي يتم وفق ثلاث آليات، هي التجزيء والاختزال، ثم التضخيم، وأخيراً التقويض.

أعتقد أنَّ تحليل الأزمة العالمية كما طرحها محمد أبو القاسم حاج حمد مسّت صميمية الظاهرة الغربية، بوصفها فرّت من أزمة اللاهوت السماوي إلى لاهوت أرضي؛ إذ تم تنصيب الطبيعة وفق المتخيل النيوتني إلى إله يستلب الإنسان، ويجسّد

---

(١) حاج حمد، **العالمية الإسلامية الثانية**، مرجع سابق، ص٣٤٦.

أكبر حركة امبريالية عالمية في تاريخ الإنسانية، ولكن يبقى السؤال مطروحاً، هل البديل الذي قدّمه حاج حمد كاف للخروج من الأزمة؟ وهل التكامل قادر على الخروج من هذه الأزمة؟

ثالثاً: الأزمة خصوصياً

يعالج حاج حمد المشكلة كما هي وفق خصوصية العالم العربي، بوصفها ذات وجهين؛ فالأول يتمثل في عجز اللاهوت السماوي عن تقديم حلول ناجعة لاستلاب الإنسان، والثاني يتمثل في طريقة التفاعل مع الحضارة الغربية؛ إذ وجد خللاً كبيراً في طريقة تفكير العرب في الغرب.

وفي كلا الوجهين يصبح العالم العربي جزءاً من الأزمة العالمية لا بوصفه منتجاً لها بقدر ما هو مُكرِّس لها، إما بعجزه عن تقديم الحلول؛ وذلك لعدم تحصيله لآليات منهجية تمارس فهم معمق للغرب، وإما بتكريس لاستلاب الإنسان من خلال اللاهوت.

١- اللاهوت السماوي واستلاب الإنسان:

الحضارة الغربية بعجزها عن التركيب عملت على اختزال الإنسان في حدود الطبيعة، ثم سلبته. وبحسب حاج حمد لا بُدَّ من تركيب المعلومة العلمية في إطار بنائية القرآن الكريم، لكونه كتاباً مطلقاً؛ لهذا، نحتاج إلى التعاطي المعرفي والمنهجي مع القرآن الكريم، من خلال استنباط خصائصه الداخلية، دون الهيمنة عليه من خلال التراث، وهذه الطريقة التي يقترحها حاج حمد بديلاً عن المشروع الحضاري الغربي المبني على أسس فكرة الصراع.

فإن كانت الحضارة الغربية عاجزة عن التركيب لعدم وجود القرآن بوصفه كتاباً كونياً أو كما قال حاج حمد: "وبما أن القرآن الكريم لا يشكّل محوراً أساسياً

في تركيبة الحضارة الأوروبية المهيمنة عالمياً؛"[1] لهذا، وجب أنْ يكون حلُّ أزمة الغرب التي هي أزمة عالمية من خلال كتاب عالمي، وهو القرآن الكريم.

ولكن إن كانت الأزمة تكمن في اللاهوت الأرضي، فهل نستبدل بها اللاهوت السماوي، أليست هنالك قراءات للقرآن تجعله كتاب لاهوت يستلب إنسانية الإنسان؟ أم أنَّ المشكلة هي في القراءات اللاهوتية للقرآن الكريم؟

يجيبنا حاج حمد عن هذه الأسئلة بتحديد مهم، وهو التمييز بين المنهجية المعرفية القرآنية والقراءات اللاهوتية، وإن كان ما يهمنا هو القراءات اللاهوتية؛ لأنها موضع التأزم.

يعمل اللاهوت السماوي بأسلوب تركيبي عكس منطق الوضعي الذي هو تفكيكي، لكنه يتصف بالاستلاب، وهذا ما نجده في تصريح لحاج حمد، عندما قال: "اللاهوتي يركب الإنسان والطبيعة بمنطق الاستلاب."[2] ومعنى ذلك أنه يستلب طاقة الإنسان والطبيعة لصالح الإرادة الإلهية (وفق منطق الجبرية اللاهوتية كما يتصورها حاج حمد)؛ أي أن كلَّ شيءٍ خاضعٌ قهراً لإرادة الله التي تسلب هذه الكيانات قدرتها وطاقتها.

ويذهب حاج حمد إلى أنَّ الفهم البشري للقرآن هو من كرّس القصور اللاهوتي للقرآن الكريم؛ إذ يقول: "إنَّ الفهم البشري لنصوص القرآن على هذا النحو، وهو فهم متشعب اتسع في مجراه عبر عشرة من القرون -باعتباره عصر التدوين وما بعده- يؤكد على كل الجوانب التي يمكن أن تستلب الإنسان، فهو

---

(١) علماً أنَّ عبارة لاهوت التي يستخدمها محمد أبو القاسم حاج حمد، يعني بها التصورات الحلولية، التي تنتهي إلى استلاب الإنسان، فحلول الإله يستلب الإنسان، وهو اللاهوت السماوي، وحلول الكون كله في الطبيعة يؤدي إلى استلاب الإنسان لصالح الطبيعة، وهو اللاهوت الأرضي.

- حاج حمد، **إبستيمولوجيا المعرفة الكونية**، مرجع سابق، ص ٣١.

(٢) حاج حمد، **العالمية الإسلامية الثانية**، مرجع سابق، ص ٤٤.

ليس مجرد فهم مجزّأ، ولكنه يشكّل منظومةً عقليةً وسلوكية..."[1] ويقصد حاج حمد أنَّ الفهم الاستلابي لدلالات النص القرآني نابعٌ منذ القرن الرابع للهجرة؛ ما يعني انقطاع زمني بين لحظة القرآن ولحظة الفهم، ثم ينتقل إلى التأكيد على خطورة هذا الفهم، بوصفه شاملاً لكل عناصر الحياة الحضارية، بمعنى أنها تمسّ حياة الفرد والمجتمع معاً.

وتشمل عملية الاستلاب الوجود البشري والممارسة المعرفية للإنسان، وأخيراً إنجازه الحضاري وإمكاناته على حكم ذاته، وقد عبّر عنها حاج حمد في قوله: "بداية من استلاب الإنسان بالعبودية ومعنى الطاعة؛ إذ جعل الإنسان عبدَاً لله بمنطلق السيد والعبد هو سلب لوجوده ككل، ثم أتبع قائلاً: "وتفريغ شحنات وعيه ونزوعه العلمي."[2] وعليه، تقويض قدرات الإنسان المعرفية والعلمية ما من شأنه أن يقضي على باقي قدراته الحضارية، التي من بينها قضية الحاكمية الإلهية التي أفرد لها كتاباً خاصاً؛ إذ أخذت عند عددٍ من المفكرين الإسلاميين كالمودودي وسيد قطب، بمعنى حاكمية إلهية تستلب قدرة الإنسان على الحكم.[3]

من التحليل السابق يتضح أنَّ القرآن بوصفه مصدراً لحل مشكلتي الاستلاب والعجز عن التراكيب التي وقعت فيهما الحضارة الغربية، يجد أمامه عائقاً إبستيمولوجياً آخر، وهو القراءة اللاهوتية الاستلابية لدلالات النص القرآني، التي هي خارج نسقه اللغوي دخيلة عليه، كما سنبين ذلك في عنصر لاحق.

أ- عائق فكري المقاربات والمقارنات:

وأما فكر المقاربات والمقارنة فهو نتيجة لتفاعل العالم العربي مع المنظومة المعرفية الغربية، فيعمد فكر المقاربة إلى تصوّر أنَّ المنجز الحضاري الغربي لا

---

(١) المرجع السابق، ص ٤٤.

(٢) المرجع السابق، ص ٤٤.

(٣) انظر كتاب: محمد أبو القاسم حاج حمد: **الحاكمية**، تحقيق: محمد العاني، بيروت: دار الساقي، ٢٠١٠م.

يتعارض مع المفاهيم الإسلامية، في حين يأتي فكر المقارنة بمبدأ المفاضلة؛ أي ما عند المسلمين هو خير مما هو عند الغربيين، وقد عبّر حاج حمد عن كلا الطرحين في قوله: "... فإذا تتجه المقاربة إلى تجديد وتفاعل مع المنظومة الغربية -بدرجات متفاوتة- وبمنطق الحداثة، فإنَّ المقارنة تتجه إلى (المفاضلة) بين الأطروحات الإسلامية بمنطق (الأصالة) والطروحات الغربية."[1]

وكلا الطرحين -حسب حاج حمد- عائق أمام إدراك المنظومتين الإسلامية والغربية؛ إذ يعجز عن رؤية الأبعاد المعرفية والمنهجية المؤسسة لكليهما، فيقع فريسة مقارنة الشورى بالديمقراطية أو مقاربة تصور المرأة في العالم الغربي إلى العالم الإسلامي، وغيرهم.

خلاصة: (منطق الإشكالية):

إشكالية العالم -كما يصفها حاج حمد- لها محور، وصورة منطقية، وجب تخليصها من كل ما سبق ذكره، وهي تعبير عن تشخيص لأزمة الإنسانية.

فأما محورها فهو الاستلاب الذي يعرفه قائلاً: "فإن الاستلاب بالكيفية التي نستخدمه بها، إنما يعني (جبرية العلاقة) من طرف أحادي يستحوذ نهائياً على الطرف الآخر..."[2] وبحسب حاج حمد ظهر استلابان، هما: اللاهوت السماوي والأرضي، فالأول يستلب الإنسان لصالح الإله، وفق مبدأ الجبرية، والثاني يستلب الإنسان لصالح الطبيعة وفق مبدأ الحتمية.

وأما منطق الإشكالية، فإنها تتراوح بين العالمية والخصوصية، فالعالمية الغربية وقعت في أزمة استلاب اللاهوت الأرضي للإنسان، مما تحتاج إلى نموذج

(١) حاج حمد، **العالمية الإسلامية الثانية**، مرجع سابق، ص ١٤٩.

(٢) المرجع السابق، ص ١٥٢.

حضاري بديل. لكن النموذج الحضاري البديل الذي يحتمل أن يوجد في القرآن الكريم خاضع لعائق إبستيمولوجي يتمثّل في القراءات اللاهوتية لدلالات القرآن، من هنا يتضح أن الطريق مسدود في وجه الحل.

وهنا تظهر مفارقة الأزمة والبديل، فكلاهما يستلب الإنسان، وبذلك أصبح العقل الإنساني مشلولاً أمام مشكلته. لهذا، يُطرح سؤالان: ما المخرج من هذا المأزق؟ وما هي حلول حاج حمد؟

المبحث الثاني

المداخل القرآنية لفلسفة حاج حمد

قبل تحليل تصور حاج حمد لنظرية الوجود القرآنية، فإنه لا بُدَّ من الإشارة إلى أن حاج حمد لا يفصل بين نظرية الوجود والمعرفة والتاريخ، وفي هذا تماثلٌ كبيرٌ بينه وبين فلسفة (هيجل)، التي هي بحسب (هربرت ماركوز) (HERBERT MARCUSE 1898-1979) في كتابه "أساس الفلسفة التاريخية النظرية الوجود عند هيجل"، لا تنفصل نظرية الوجود عن التاريخ والمعرفة."(١)

يتضح أنَّ المماثلة تكشف لنا عن خارطة مشروع حاج حمد، مع الأخذ بعين الاعتبار الاختلاف بينهما فيما يخص المرجعية والمضامين والمنهج، ويظهر مشروع حاج حمد وفق الخارطة الآتية:

نظرية الوجود ← نظرية المعرفة ← حركة التاريخ

مراتب الوجود ← مراتب المعرفة ← مراحل التاريخ

ومعنى ذلك أن مراتب الوجود، وهي محور نظرية الوجود تقابلها مراتب المعرفة، وكلها تتابع عبر مراحل تاريخية، والناظم لكل هذه الفلسفة هو القرآن الكريم، وقد وضع حاج حمد الأدلة والمسوّغات التي دفعته إلى الاستناد إلى القرآن الكريم، مع اعتماد أسلوب حديث في قراءة النص القرآني، تُستلهم أدواتها من اللسانيات الحديثة ونظريات المعرفة وغيرها من أدوات المعرفة المعاصرة، وإذا كانت نظرية الوجود تنبني على أساس القرآن الكريم، بوصفه إطاراً لفلسفته، فإنه لا بدّ من تقسيم هذا المبحث إلى العناصر الآتية:

---

(١) ماركوز، هربرت. **أساس الفلسفة التاريخية**، ترجمة: إبراهيم فتحي، بيروت: دار التنوير، ط٣، ٢٠٠٧م، ص ٤٤، ٤٥.

أولاً: القرآن وتأسيس الحل المعرفي.

ثانياً: الرؤية التوحيدية والجدليات الثلاث.

أولاً: القرآن وتأسيس الحل المعرفي

وجب التذكير أنَّ الأزمة العالمية حصلت في إطار فلسفة العلوم الوضعية عندما عجزت عن تركيب منجزات العلم، ونجم عن ذلك العجز استلاب الإنسان نحو الشيئية، وإخلاده إلىٰ الطبيعة، ومن ثم تفكيكه؛ لهذا جاء القرآن عند حاج حمد بوصفه مخرجاً لهذه الأزمة، ولكن بقيت مشكلة تعترض مفكرنا، تتمثل في القراءة اللاهوتية - المستلبة للإنسان- للقرآن الكريم، وهي الأخرىٰ قد سعىٰ نحو تجاوزها، وهنا يُطرح السؤالان الآتيان:

- كيف يمكن لكتاب محدود أن يركّب منجز المعرفة غير المحدود؟
- وكيف يمكن تجاوز الطرح اللاهوتي في تفهّم نصوص القرآن الكريم؟

١- المطلقات الثلاثة، وتأسيس الممارسة التركيبية:

يذهب حاج حمد إلىٰ اعتبار أن كلاً من الإنسان والطبيعة كيانات مطلقة وليست نسبية. لذلك، فإن مأزق التركيب سيكون من الناحية المعرفية في غرور لن يبلغه مصداقاً لقوله تعالىٰ: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ يُجَٰدِلُونَ فِيٓ ءَايَٰتِ ٱللَّهِ بِغَيۡرِ سُلۡطَٰنٍ أَتَىٰهُمۡ إِن فِي صُدُورِهِمۡ إِلَّا كِبۡرٞ مَّا هُم بِبَٰلِغِيهِۚ فَٱسۡتَعِذۡ بِٱللَّهِۖ إِنَّهُۥ هُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلۡبَصِيرُ ٥٦ لَخَلۡقُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِ أَكۡبَرُ مِنۡ خَلۡقِ ٱلنَّاسِ وَلَٰكِنَّ أَكۡثَرَ ٱلنَّاسِ لَا يَعۡلَمُونَ ٥٧﴾ [غافر: ٥٦-٥٧] هذه الآية التي كثيراً ما كان حاج حمد يستدل بها، دليل علىٰ أن التركيب يقتضي علماً يتسع للوجود الممتد في اللامتناهي في الكبر واللامتناهي في الصغر، وهذا غير ممكن بشرياً؛ لهذا، وجب أن يوجد كتاب إلهي يعادل حركة الوجود ونظامه.

وقبل تحليل مطلقية القرآن الكريم، وموقعه ضمن نظام الوجود، وجب بداية العروج إلىٰ أدلة حاج حمد حول إطلاقية الإنسان والكون، لكونهما المدخل إلىٰ كونية القرآن ومطلقيته بوصفهما إثباتاً، وبالعودة إلىٰ نصوص حاج حمد نجده يضبط رؤيته حول أربعة مكونات للوجود هي: الله، والإنسان، والطبيعة، والقرآن. وهنا نجده يقول: "الله ليس مطلقاً، ولكنه سبحانه أزلي (فوق المطلق)، ومفهوم الإله الأزلي هو من أهم مداخل القرآن، لطرح إطلاقية الكون ولا محدودية الإنسان؛"[1] أي أن الإله ليس مطلقاً، بل أزلي، والأزلي فوق المطلق، وبذلك يضع حاج حمد تصوراً جديداً للعلاقة بين الإنسان والإله هي جوهر التوحيد.

ويستدل حاج حمد علىٰ ضرورة التمييز بقوله: "أن يكون المصدر أزلياً، فذاك يعني أنه (فوق المطلق) حتىٰ يصدر عنه مطلق الوعي بعد أن يصدر عنه مطلق الكون ومطلق الإنسان."[2] ويقصد بمطلق الوعي القرآن الكريم. ومن ثمّ، يضيف حاج حمد مطلقاً ثالثاً إلىٰ المطلقين السابقين، هو صفة الدليل في النصّ؛ أي إنَّه استدل بصدور المطلق عما فوقه؛ لأنه إذا صدر المطلق عن مثله كان الحلول والاتحاد وهو مناقض للتوحيد.

ولكن لماذا يمتنع الحلول والاتحاد؟ سيجيب حاج حمد قائلاً: "فالأزلي لا يتدنّىٰ إلىٰ المطلق؛ إذ سيحجم المطلق من ناحية ولن يصدر عنه وعي مطلق من ناحية أخرىٰ"[3] فالامتناع هنا يظهر في كون أن الأزلي لو حل أو اتحد لقضىٰ علىٰ ماهية المطلق، وخير ما يثبت ذلك طلب موسىٰ -عليه السلام- لرؤية الله، فكان رده سبحانه وتعالىٰ أن انظر إلىٰ الجبل فلما تجلّىٰ للجبل تحول إلىٰ سراب، فهذه القصة القرآنية تثبت صحة استدلال حاج حمد، وعليه فعند الحلول يمتنع -كذلك-

(١) حاج حمد، **العالمية الإسلامية الثانية**، مرجع سابق، ص ٢٣٣.

(٢) المرجع السابق، ص ٢٣١.

(٣) المرجع السابق ، ص ٢٣١.

وجود وعي مطلق مواز للمطلقين الكونيين الآخرين (الإنسان والطبيعة)، لأن الأزلي حل في المطلق فلا حاجة لوجود وعي مطلق. وهنا يطرح السؤال ما الدليل على أن الإنسان مطلق والكون مطلق؟

يستدل حاج حمد على ذلك بقوله: "يكفينا أن نحدد هنا فقط أن مصدر أزمات الإنسان، في أية حضارة وأي تاريخ، هو في عدم قدرة الإنسان على التعايش مع المحدود مع المتعين... مع المقيد، وذلك بحكم تركيبته"[1] ويتجه حاج حمد إلى تمييز مستويين في الإنسان، هما: البعد المحدود المتمثل في جسده، والبعد اللامرئي في الإنسان الذي يتجلّى في أشواقه وطموحاته، وهذه الأخيرة لا تعرف الحدود، بل هي ممتدة إلى ما لا نهاية، وهنا تأتي أزمة الحضارة الإنسانية، في كونها تحدّ من إطلاقية الوجود البشري.

وأما الكون فأمره بيّن في مطلقيته يقول: "حين نبصر الكون من خلال لا متناهيته في الكبر، ولا متناهيته في الصغر، ثم نبصر الإنسان عبر انفعالاته وقواه اللامرئية، فإننا (نستقرئ) لا محدودية في تركيب الإنسان والكون."[2] ما يعني أنَّ الطبيعة (الكون) كما الإنسان لا محدودة في امتدادها إلى اللامتناهي في الصغر أو ما يعرف بالميكروفيزياء واللامتناهي في الكبر؛ أي الماكروفيزياء، وهذا اللامتناهي هو ليس صيرورة تنتهي إليها الكائنات، بل هي جزء من تركيبة الإنسان والطبيعة ذاتها. وعليه، لا يمكن فهمها إلا من داخلها.

ولكن هل يمكن فهم الكون المطلق والإنسان المطلق دون اللجوء إلى معطىً موازٍ لهما؟ يجيب حاج حمد بأن هذا أمر مستحيل، مستدلاً بالآية الكريمة في قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ يُجَٰدِلُونَ فِيٓ ءَايَٰتِ ٱللَّهِ بِغَيۡرِ سُلۡطَٰنٍ أَتَىٰهُمۡ إِن فِي صُدُورِهِمۡ إِلَّا

(١) المرجع السابق، ص ٢٢٠.

(٢) المرجع السابق، ص ٢١٩.

كِبْرٌ مَّا هُم بِبَٰلِغِيهِۚ فَٱسْتَعِذْ بِٱللَّهِۖ إِنَّهُۥ هُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ ﴿٥٦﴾ لَخَلْقُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ أَكْبَرُ مِنْ خَلْقِ ٱلنَّاسِ وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَ ٱلنَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ ﴿٥٧﴾﴾ [غافر: ٥٦-٥٧]، بمعنى أنَّ الحديث عن الكون والإنسان دون سلطان أو علم يأتي من الأزلي ما هو إلا ضربٌ من الغرور لا يمكن بلوغه؛ إذ يحتاج البشر إلى إحصاء الكون كله من عالَم الفيزياء الممتد في الكبر إلى عالَم الفيزياء الممتد في الصغر.

ويذهب حاج حمد إلى أبعد من ذلك عندما يقرّ بأن "القرآن الكريم يحوي أبعاد الكون والإنسان كلها، فعن الكون يقول: "والقرآن أوسع من ذلك بكثير؛ إذ يحتوي الكون كله وليس المكان الأرضي فقط، ويحتوي الزمان مع المكان أيضاً."[1] ومعنى ذلك، أن القرآن يسع في طياته تركيبة الكون كله.

ويستدل حاج حمد من القرآن وذلك من خلال الآيات الكونية التي تعبر عن انتظام الكون وتكوينه، وخير مثال قوله تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْنَا ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَآ إِلَّا بِٱلْحَقِّۗ وَإِنَّ ٱلسَّاعَةَ لَءَاتِيَةٌۖ فَٱصْفَحِ ٱلصَّفْحَ ٱلْجَمِيلَ ﴿٨٥﴾ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ ٱلْخَلَّٰقُ ٱلْعَلِيمُ ﴿٨٦﴾ وَلَقَدْ ءَاتَيْنَٰكَ سَبْعًا مِّنَ ٱلْمَثَانِي وَٱلْقُرْءَانَ ٱلْعَظِيمَ ﴿٨٧﴾﴾ [الحجر: ٨٥-٨٧]. فقد أشارت الآية إلى السماوات والأرض والساعة بوصفها دلالة على الزمن، تُحدثنا عن التخليق، لتنتهي إلى السبع المثاني، التي غالباً ما فسرها المفسرون على أنها فاتحة الكتاب، إلا أنّ حاج حمد اعترض على ذلك مستدلاً بأن الفاتحة جزء من القرآن، لذلك فالسبع المثاني هي سبع سماوات وسبع أراضي، وفي دليله هذا نصيب كبير من الصحة، فعبارة مثاني تدل على ثنائية كونية متقابلة، وهو ما يتطابق مع سبع سماوات وسبع أراضي الواردة في القرآن الكريم.

وهذا ما يجسده قوله: "فالمثاني هي المتقابلات، ومثنى الشيء ثنيه، أو زوجه، فالسماء مثنى الأرض، والشمس مثنى القمر، والذكر مثنى الأنثى، فالسبع المثاني

---

(١) حاج حمد، **منهجية القرآن المعرفية**، مرجع سابق، ص ٨٦.

هي السماوات السبع وفي مقابلها السبع أرضين..."[١] ومن هنا يضع حاج حمد قدماً نحو تعريف القرآن الكريم، بوصفه مطلق يماثل إطلاقية الكون، لاعتبار التقابل فما يقابل مطلق الكون إلا مطلق يماثله.

ولا يكتفي حاج حمد في التأكيد على إطلاقية القرآن الكريم من خلال إطلاقية الإنسان والكون، بل يزيد على ذلك من خلال نفي التاريخية عن النص القرآني، التاريخية التي تأتي أولاً من القراءات التراثية التي ربطت بين النص الإلهي وأسباب النزول، ثم جاءت المرحلة المعاصرة التي انتهجت من التاريخية وسيلة منهجية أسقطتها في الوضعية، مما دعتها إلى مشكلات الوضعية نفسها، ودليل حاج حمد على الإطلاقية المتجاوزة للتاريخية إعادة ترتيب القرآن الكريم، الذي هو تحرير للنص القرآني من اللحظة التاريخية، فكما يقول حاج حمد: "إعادة التركيب من بعد النزول المتموضع على الوقائع المتعينة في تلك المرحلة، خروج بالقرآن من التقييد إلى الإطلاق،"[٢] ومعنى ذلك أنَّ القرآن تم تفريقه بحسب المناسبات بداية، لكي يتم تثبيته في مرحلة الدعوة، ثم تمت إعادة ترتيبه بوساطة عملية إبدال الآيات ووضعها في مواضع مختلفة، كي تحقق الانسجام مع بنائية الكون، وبهذا الصدد صرّح قائلاً: "إذ بموجب هذا التركيب من بعد الفرق ﴿وَقُرْءَانًا فَرَقْنَٰهُ﴾ المماثل للتركيب الكوني من بعد الانفلاق، يتخذ القرآن وحدته العضوية كما يتخذ الكون وحدته البنائية"[٣] من هنا يتضح أن الكون المطلق يماثل إطلاقية النص القرآني.

وهذا التماثل يتضح من خلال جعل العبارة محدودة أداة للتعبير عن اللامحدود، والأمر نفسه بالإنسان الذي يعيش بجسد محدود يحوي طاقات لا محدودة، وكذلك

---

(١) المرجع السابق، ص ٨٦.

(٢) المرجع السابق، ص ٩٦.

(٣) المرجع السابق، ص ٩٦.

بالنسبة للطبيعة التي تحوي خلف الظاهر المحدود أبعاداً لا محدودة، وبهذا التماثل يبني حاج حمد كل مشروعه الفلسفي.

من هنا يتضح أن حاج حمد أسس للممارسة التركيبية من خلال تعيين مصدر التركيب، وهو الله الأزلي، الذي أنزل قرآناً يماثل في تركيبته الداخلية تركيبة مطلق الإنسان ومطلق الكون.

٢- تعريف القرآن الكريم:

إن المدخل المؤدي إلى تركيب فلسفة كونية تكاملية هو القرآن الكريم، بوصفه مطلقاً معادلاً في إطلاقيته للإنسان والطبيعة، ما يعني أن هنالك تماثلاً بين الأنطولوجيات الثلاثة، فهي تنطلق من المحدود إلى اللامحدود، فالإنسان يعيش داخل زمنية ومكانية محدودة، إلا أنه ينطلق بأشواقه نحو اللامحدود، فكذلك الطبيعة تظهر بمظهر زمني ومكاني محدود. ومع ذلك، فهي تتسع نحو اللامحدود في الكبر والصغر، والحال نفسه بالنسبة للقرآن الكريم الذي ينضبط بلفظة دقيقة، لكنها تتسع لحمولة معرفية لا محدودة.

وانطلاقاً مما سبق ذكره، لا بدّ على حاج حمد أن يعيد تعريف القرآن الكريم تعريفاً كونياً؛ أي يتماشى وفق نظامه الداخلي، وهذا ما يتجسد فعلاً في قوله: "... القرآن معادلاً بالوعي للوجود الكوني وحركته ممتداً عبر الزمان والمكان، فهو المكنون ليُكتشف؛ والمجيد الذي لا يبلى، والكريم المتجدّد العطاء."[(١)] ولهذا التعريف حمولة معرفية كبيرة تحتاج إلى تحليلها بردها إلى مكونات التعريف الداخلية.

- **كونية القرآن**: وأول عنصر بارز في تعريف حاج حمد هو إنَّ القرآن معادل بالوعي للوجود الكوني وحركته؛ أي إنّ القرآن مطلق من حيث إنشاء الوعي

(١) المرجع السابق، ص ١٠١.

بالكون، وهذا هو معنى الكونية، وعلى العكس من ذلك نجد التعريف المتداول في ساحة كتب علوم القرآن والعقيدة الذي مفاده، "فتعريف القرآن: هو كتاب الله المعجز المتعبد بتلاوته المنزل على رسوله محمد ﷺ المحفوظ في الصدور بحفظ الله."[1] فهذا التعريف لم يعرج إلى المضامين الكونية، لدلالة النص القرآن الكريم.

وخلافاً لذلك، نجد الجرجاني في كتابه التعريفات، يورد تعريفين؛ الأول وهو نفسه الشائع في الأوساط العقائدية والعلمية المتخصصة في علوم القرآن، والثاني يبرز فيه المعنى الكوني للنص القرآني؛ إذ يقول "القرآن: هو المنزل على رسول الله المكتوب في المصحف، المنقول عنه، نقلاً متواتراً بلا شبهة، والقرآن عند أهل الحق: هو العلم الديني الإجمالي الجامع للحقائق كلها."[2] يظهر في هذا التعريف مستويان من التعريفات؛ شكلي، وهو أنّ القرآن نزل على النبي محمد ﷺ، وأنه محفوظ ومنقول بالتواتر وغير ذلك، ولكنه ينتقل نحو الكونية، وهو أنه جامع للحقائق الكونية كلها، ودلل على ذلك عند أهل الحق.

يتضح أن القرآن له سمة كونية من حيث إنه منشئ لوعي يعادل نظام الكون، ولا أدل على ذلك من أنّ القرآن يحوي في أغلب سوره آيات تدل على نظام الكون كله، ثم تربط ذلك النظام بحادثة تاريخية ما، مثلما هو الحال في سورة البروج التي جمعت بين نظام الكون قصة أصحاب الأخدود، والحال نفسه بالنسبة لسورة الشمس التي ربطت بين نظام الكون وحادثة قوم ثمود وغيرها من المضامين القرآنية الدالة على الكونية.

- **مكنونية القرآن الكريم:** وفي هذا العنصر تفصيل مهم، وهو أنَّ المعنى القرآني مطلق يندرج تحت دلالة لغوية محددة بدقة؛ لهذا، أصبح القرآن يتسم

(١) حبنكة الميداني، عبد الرحمن حسن. **العقيدة الإسلامية وأسسها**، دمشق: دار القلم، ط١٣، ٢٠٠٧م، ص ٢٠.

(٢) الجرجاني، **التعريفات**، مرجع سابق، ص ٢٧٨.

بصورة الكشف، يقول حاج حمد: "وبصفة التكشف لكونه مكنون؛"[1] أي هنالك ارتباط بين الكشف والمكنونية.

وقد دعا حاج حمد إلى التعامل مع القرآن مثلما يتعامل مع الطبيعة والإنسان؛ أي بطريقة البحث والكشف المستمرين، فكما يتم الكشف عن الطبيعة بوصفها مُعطًى، كذلك القرآن الكريم لا بدّ من البحث المستمر الذي يستخرج منه مكنوناته المستمرة.

ولهذا التحليل نتائجه المنهجية، من حيث إنه سيتجاوز المناهج التاريخية التي توقف عطاء القرآن الكريم في أطر تاريخية ضيقة، تلغي مطلقية المعنى المتكشّف عبر تطور العقل البشري؛ ما يعني أن القرآن يعيش آنات (من الآن) متعددة في كل واحدة منها يكشف عن مكنوناته.

- **مجيدية القرآن الكريم**: وقد وصف القرآن نفسه بالمجيد. ومن ثَمّ، فهو يتوافق مع عنصر مكون للوجود وهو العرش، الذي يعني لا يبلى، فالقرآن يبقى يساير ديمومة الوجود من حيث إنه مُعطًى مُتكشِّف بصورة دائمة.

وهذا ما دعا حاج حمد إلى القول: "بصفة الديمومية لكونه مجيداً لا يبلى."[2] فقد تعززت إطلاقية القرآن الكريم بصفة الديمومة حتى صار دائماً لا يتدنى؛ إذ لو أنه -على سبيل الفرضية- تحول في لحظة زمنية محددة إلى كتاب خرافي أو كتاب له ما يزاحمه لفقد مجيديته وبريقه، فالذي حصل مع الإنجيل أنه وجد كتاب الطبيعة منافساً له؛ إذ أضحى الأخير يتكشف من خلال العلم الذي أسقط مركزية الإله، وأحلّ محلها مركزية الطبيعة، وأوجد أساليب جديدة تدفع نحو تأكيد تهافت الإنجيل.

---

(١) حاج حمد، **إبستيمولوجيا المعرفة الكونية**، مرجع سابق، ص ٢٣٢.

(٢) المرجع السابق، ص ٢٣٢.

وعلى العكس من ذلك نجد القرآن ما يزال صاعداً أمام العلم إن لم يكن العلم خادماً له ومحتاجاً إليه، فالعلم بمنجزاته يعجز عن التركيب الكوني لكونه يعجز عن تصور مبادئ الخلق، وهي أمور غيبية لا تتكشف إلا من كتاب مطلق وهو القرآن.

- **كرم القرآن**: وآخر صفة للقرآن ينعت بها نفسه هي "الكرم" ولهذا يقول حاج حمد: "وبصفة العطاء المتجدد لكونه كريماً."[1] فالكرم دليل على العطاء، لكن ما يضيفه هنا فيلسوفنا هو التجدد، فلكون القرآن مجيداً لا ينهار ولا يتهافت، لاعتبار أنه مكنون، فإن العطاء لا بدّ أن يتجدد.

فالمقدمة الأولى وهي مكنونية القرآن، تجعل من القرآن معطى يحتاج إلى استكشافه، لكن في حاجة إلى مقدمة ثانية وهي المجيدية، فقدر القرآن أنه لا يبلى من كثرة العطاء، وبهذا يكون ما يكشف عنه القرآن ذا عطاء معرفي، لهذا يحمل صفة الكريم؛ أي العطاء المتجدد.

٣- منهج حاج حمد القرآني:

إنّ وصف منهج حاج حمد بالقرآني يؤكد أنه مُستخرَج من الوعي المطلق المعادل في وجوده للكون والإنسان وحركتهما؛ أي أنه سيكون منهجاً كونياً تتشكّل مفاهيمه وخطواته من القرآن ذاته، وليس من خارجه.

وقد تجسّدت ممارسته المنهجية من خلال جملة من المفاهيم التي تتشكل في نظام تكاملي، وبمعنى أدق إنّ التكامل الإبستيمولوجي يظهر في منهجه القرآني، وهذا الذي سيدفع بالبحث إلى التقصي عن مستويات التكامل النظمي، والمقامي، والتقويمي. وعليه، سيتم استكشاف هذا المقصد في العناصر الآتية:

---

(١) حاج حمد، **إبستيمولوجيا المعرفة الكونية**، مرجع سابق، ص ٢٣٢.

أ- منطلقات المنهج.

ب-مفاهيم المنهج.

ج-خطوات المنهج.

أ- منطلقات المنهج:

البحث عن نقطة بداية تأسيس لمنهج حاج حمد لا بدّ أن تستقرئ نصوصه نصّاً نصاً، وأن نعمل على الربط بينها، لنصل إلى الكيفية التي انتظم منهجه بوساطتها، ولا سبيل إلى ذلك إلا من خلال جملة من المفاهيم التي تأطر داخلها المنهج؛ لهذا، فإنّ البحث سيبدأ من مشكلة المنهج، وهنا لا نقصد بالمشكلة الكبرى التي اعترضت العقل الأوروبي والمتمثلة في العجز عن التركيب الإبستيمولوجي، بل بمشكلة ظهرت داخل بناء المنهج ذاته وتولّدت منها مفاهيم أسست لمنهج حاج حمد.

ويتأسس منهج حاج حمد على رؤيته الكونية حول المطلقات الثلاثة، وهي: الإنسان والكون، والقرآن المطلق، فوجب أن يكون منهجه كونياً، وهذا ما ينطق به نصه، حين قال: "فمنهجنا الكوني يربط بين الأبعاد الثلاثة، ويدرس تفاعلها ببعضها، دون نفي لجدل الطبيعة أو جدل الإنسان والطبيعة، البعد الكوني الثالث (جدل الغيب)."(١) وهنا يتكشف لنا مدلول الكونية في الربط بين جدل الطبيعة وجدل الإنسان وجدل الغيب، وجدل الغيب لا يمكن أن يتكشف إلا من خلال الوعي المطلق المعادل للكون وحركته، وهو القرآن.

ومن اللازم على حاج حمد الأخذ بالمنهج القرآني حتى يتم الربط؛ أي أن يكون الربط منهجياً، حتى لا يقع في العشوائية من جهة، ومن جهة ثانية حتى يمنع الوقوع في الحلولية التي هي ضد للتوحيدية، ولكن سيبقى عائق واحد، وهو

(١) حاج حمد. **العالمية الإسلامية الثانية**، مرجع سابق، ص ١٢٨.

كيف سيتعامل مع القرآن؟ يجيب حاج حمد عن هذا السؤال في نص مطوّل يحتاج إلىٰ تجزئته إلىٰ عناصر ونقاط نوجزها فيما يأتي:

يقول: "... فإن علاقتنا بالقرآن مؤسسة علىٰ أنه (كتاب مطلق)"[1] وهذا يعني أنه لن يتعامل معه وفق منهج التاريخانيين الذي حصر القرآن الكريم في حدود تاريخية ضيقة، وكذلك يرفض القراءة التراثية التي قرأت القرآن الكريم وفق معطياتها التاريخية.

وقد كان رفضه لكلتا القراءتين مبنياً علىٰ عددٍ من الأدلة، يمكن اختصارها في دليلين، الأول يتعلّق بإعادة ترتيب القرآن الكريم من سورة الفاتحة إلىٰ الناس، مما يؤكد علىٰ أنه أعاد ترتيب نفسه حتىٰ لا يُقرأ وفق أسباب النزول، وإنما وفق نظامه المعرفي الداخلي، وأما عن رفضه للقراءة التراثية فيلخصها، قوله: "بحيث لا نتعاطىٰ مع موضوعاته بمنطق العقل التفسيري التراثي أو الإحيائي أو اللاهوتي، فهذه المناهج السالفة اتخذت منه -ضمن شروطها العقلية وأوضاعها الاجتماعية والتاريخية- كتاب عبادات ومعاملات وهداية وعبر..."[2] ومن ثمّ، فإن القرآن قد حُول إلىٰ ملبٍّ لحاجات تاريخية اعتنىٰ بها سلفنا، فأنتجوا تراثهم.

فتراثنا إن أردنا إنجازه، فإنه لا بدّ من البحث في الحاجة المنهجية للقرآن التي حددها قوله: "... أما بغيتنا الأساسية فهي (منهجية) لنستولد منه إطاره أو نظامه المعرفي الكوني، عبر منهجية القرآن المعرفية الضابطة لمعنىٰ النص...؛"[3] أي إنه يريد استيعاب عناصر الواقع من خلال منهجية القرآن. وعليه، فإن تعامل حاج حمد مع القرآن، ليس بإنزاله إلىٰ الواقع؛ لكي يفهمه، بل بدفع الواقع إلىٰ القرآن،

---

(١) حاج حمد، **إبستيمولوجيا المعرفة الكونية**، مرجع سابق، ص ١٢٨.

(٢) المرجع السابق، ص ١٢٨.

(٣) المرجع السابق، ص ١٢٨.

وفي نهاية التحليل يصل حاج حمد إلىٰ نتيجة مفادها، أن "... القرآن بمنهجيته المعرفية يعطي لخبرات الواقع منهجها الكوني عبر استيعابها وتجاوزها كما قلنا."[1] وهنا يتضح مجمل منهج حاج حمد، فهو منهج يتراوح بين الواقع والقرآن، والقرآن يستوعب الفهوم البشرية دون استلابها، ثم يتجاوزها. وعليه، يتضح لزوم استيعاب منجزات البشر المعرفية، ثم تجاوزها من خلال منهجية القرآن المعرفية.

ب- مفاهيم المنهج:

يتميّز منهج حاج حمد بأن له حمولة مفاهيمية تؤطره منهجياً؛ أي أنّ المنهج يملك مفاهيمه التي تضبط خطواته وطريقة استخدامه، تحدد وجهته، والمساحة التي يشتغل عليها، وهذا ما نجده عند حاج حمد؛ إذ يتصل منهجه وهو الجمع بين القراءتين بجملة مفاهيم أساسية، هي:

- المنهجية والمعرفية.
- المعرفية.
- الاسترجاع النقدي.
- الجدل والجدلية.

وضبط هذه المفاهيم يقود إلىٰ فهم مركب لمنهج حاج حمد.

- **المنهجية والمعرفية**: يطرح حاج حمد مفهوم المنهجية والمعرفية في إطار أسلمة فلسفة العلوم الطبيعية؛ أي أن حاج حمد لا يتحدث عن أسلمة العلوم، وإنما فلسفتها. وفي ضوء ذلك يعرّف الأسلمة قائلاً: "أسلمة المعرفة تعني فك الارتباط بين الإنجاز العلمي الحضاري البشري والحالات الفلسفية الوضعية بأشكالها المختلفة، وإعادة توظيف هذه العلوم ضمن ناظم منهجي ومعرفي ديني

---

(١) المرجع السابق، ص ١٢٨.

غير وضعي."[1] إذن، لا بدّ أن تنضبط الأسلمة بناظم منهجي، ولكن ما معنى الناظم المنهجي؟ وهل هو عينه المنهجية؟

هذان السؤالان يفضيان بنا للرجوع إلى نصوص حاج حمد، لنجيب عنهما؛ إذ نجد في قوله: "إنَّ الضابط المنهجي يعني القانون الفلسفي أو المبادئ الفلسفية الناظمة بتحديد واضح، فالمنهجية تقنين للفكر، ودون هذا التقنين يتحول الفكر إلى تأملات وخطرات انتقائية."[2] ومعنى ذلك، أنَّ المنهجية تقنين للفكر حتى لا يتحول إلى حالة متشظية متبعضة، لا تملك روابط داخلية، وإن تمَّ وضع بعض الروابط فهي دون قانون أو ناظم.

- **المعرفية:** تبلور مفهوم المنهجية عند حاج حمد أكثر عندما يضاف إليه الإبستيمولوجيا، وهنا وجب تحليل النصوص الدالة على هذا المفهوم: "إنها تعبير يستهدف الأخذ بالآفاق الواسعة، لقدرات الثقافة العلمية المعاصرة، وتوظيفها في إعادة اكتشاف وتحليل إشكاليات المجتمع والثقافة الإنسانية."[3] بالوقوف عند عبارة الآفاق الواسعة، فإننا نستخلص الفرق بين المعلومة العلمية، وتوظيفها؛ أي أنَّ المعرفية إعادة توظيف المعلومة العلمية قصد الكشف عن مشكلات المجتمع وحلها.

وهذا المعنى هو الذي يقودنا إلى تحليل نص آخر في قوله: "المنهجية المعرفية أو المعرفية، فإننا نقصد بها توظيف المحددات النظرية العلمية في العلوم الطبيعية والإنسانية في تحليل ومعالجة مختلف الإشكالات المطروحة، وهذا ما يُعرف بمهمة الإبستيمولوجيا المعاصرة...؛"[4] أي أنَّ تعريف حاج حمد يتجه نحو وظيفة

---

(١) حاج حمد، **منهجية القرآن المعرفية**، مرجع سابق، ص ٣١.

(٢) المرجع السابق، ص ٣٥-٣٦.

(٣) المرجع السابق ، ص ٣٧.

(٤) حاج حمد، **العالمية الإسلامية الثانية**، مرجع سابق، ص ١٤٥.

معرفية، تعمل على توظيف المعارف العلمية بوصفها، محددات منهجية تضبط الفكر في حل مشكلات العصر، وهنا يظهر للمعرفية دور حضاري وثقافي، يتعدى الممارسة الأكاديمية المغلقة.

وإذا كانت المعرفية هي توظيف للمحددات العلمية المكتشفة، فكيف سيوظفها حاج حمد؟ هل سيعمل على التوفيق بينها وبين القرآن الكريم أم أنه سيتخذ طريقاً آخر؟

لن يعمل حاج حمد على صورة التوفيق التي قد تجره إلى فكر المقاربات والمقارنات، التي قد سبق وانتقدها. لهذا، يتخذ لنفسه مخرجاً آخر يظهر في قوله: "غير أننا لا نأخذ بهذا التعريف بمعزل عن الإطار الفلسفي الذي نوظف ضمنه المحددات المعرفية العلمية، وهو بالنسبة لنا جدلية الغيب، والإنسان، والطبيعة..."[1] ومعنى ذلك أنه سيتم توظيف المحددات العلمية ضمن أطر القرآن الكريم، ومسوّغه في ذلك إطلاقية القرآن الكريم، التي تستوعب الكون كله؛ أي بما في ذلك عالم الغيب.

ويمكن أن نخلص إلى ضبط تصور حاج حمد حول المعرفية: في كونها ضبطاً منهجياً للفكر يتم من خلال نتائج المعرفة العلمية، ويتجاوز حاج حمد هذا التعريف بأن يجعل هذا الضبط ضمن إطار منهجي، وهو جدل الغيب والإنسان والطبيعة، ولكن كيف يتم ذلك؟

- **جدلية الغيب الإنسان والطبيعة:** تحدد مفهوم المنهجية ضمن إطار عام وهو المعرفية، وكلاهما يتم في إطار جدلية الغيب والإنسان والطبيعة، ولكن التي تتحول إلى إطار عام يحكم فلسفته، ولهذا يقول: "فمنهجنا (كوني) يربط بين الأبعاد الثلاثة، ويدرس تفاعلها ببعضها، دون نفي لجدل الطبيعة أو جدل الإنسان، فما

---

(١) المرجع السابق، ص ١٤٥.

نؤكد منهجياً، هو ربط الجدلين معاً (الإنسان والطبيعة) بالبعد الكوني الثالث (جدل الغيب)."[1] ومعنىٰ ذلك أن منهجه يمارس عملية ربط بين ثلاثة عناصر كونية وهي: الإنسان، والطبيعة، والغيب، من خلال إطلاقية القرآن الكريم، دون استلاب أحد الأطراف في الآخر، كأن تتأنسن الطبيعة أو يتشيّأ الإنسان أو يتأله أحدهم علىٰ الآخر، فينتج لاهوت إنسانوي، أو لاهوت طبيعي.

وللجدل عند حاج حمد دلالة مهمة تظهر التكامل المعرفي في الممارسة المعرفية التوحيدية؛ أي أن أبرز عنصر في فلسفة حاج حمد هو التكامل الذي يظهر في الجدل الكوني لحاج حمد، علماً أن هذا الجدل هو تأكيد الممارسة المعرفية التوحيدية، وهو ما دعا بالمفكر الحاج دواق إلىٰ التعليق قائلاً: "فقد استهله حاج حمد بتقرير أولي مفاده حضور الجوانب الوجودية العديدة، علىٰ اختلافها الشكلاني، في توليفة واحدة بينها تموقع تناظري تقابلي، لو يتوقف عنده لتأبد الصراع، ودام النضال إلىٰ غير نهاية، لكن، بما أن التجميع خلقة ووعي، والمفضي الطبيعي لكل تقابل، فإنَّ الجدل يرتفع من تشتت وتفرق إلىٰ لقاء وتجمع."[2] فالجدل التوحيدي يضع مبدأً خارج الجدل يجعل من صيرورته معنىٰ وهدفاً، ولا تتحول إلىٰ صيرورة لا نهائية تهالكية تصادمية، بل هي جدلية تكاملية.

والجدل بحسب حاج حمد "... هو التفاعل ضمن الوحدة الناظمة؛ إذ يتم تحليل عناصر هذا التفاعل، ثم يعاد تركيبها، فالأصل في مفهومنا للجدل هو التحليل والتفاعل بمنطق الصيرورة الدائمة."[3] وهذا يعني أن الجدل هو منهج يبحث عن الوحدة الناظمة، التي علىٰ أساسها سيتم التفاعل بين عدد من العناصر، يلزم استحضارها جميعاً حتىٰ يتم تحليلها، لاستخلاص كيفية حصول صيرورتها الدائمة.

---

(١) المرجع السابق، ص١٢٨.

(٢) أوحمنة، الحاج دواق. **الإبستيمولوجيا الكونية والمنهج المعرفي**، الأردن: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ٢٠١٥م، ص٣٠٥-٣٠٦.

(٣) المرجع السابق، ص ١٤٤.

ويظهر من التعريف السابق أنه دال على ذاته، من حيث هو، لكن لا يظهر على سطحه أيّة صورة للتكامل إلا إذا ما تمّ التعمق في لجحه، فالتكامل هنا يتضح في عدم إلغاء أحد عناصر التفاعل وتماسكها؛ مما يؤكد التكامل النظمي لا التكامل المقامي الذي سيظهر فيما بعد عند الحديث عن صيرورة التفاعل الدائمة، التي لا يمكن؛ أي الصيرورة الدائمة أن يظهر فيها التكامل المقامي، إلا إذا ارتبطت بالغائية، وإلا صارت صيرورة عدمية لا تقود إلى التكامل المقامي.

وما يؤكد الميزة التكاملية هو بناء الجدل ليس بمنطق الاستلاب الذي يلغي جميع العناصر ويحل بعضها في بعض، كما هو الحال بالنسبة إلى الجدل الهيجلي أو الماركسي، وهذا ما يتجلّى في قول حاج حمد: "وكذلك ليس بمنطق الاستلاب بحيث ينفي الغيب وجودية الإنسان أو قوانين الطبيعة، بحيث نرجع إلى المفاهيم اللاهوتية عن الغيب."[1] ويظهر أن حاج حمد قد غير مكان مبدأ السلب بمبدأ التكامل والفارق بينهما، أن الأول يلغي عنصراً لصالح آخر حتى يصل إلى مرحلة تركيبية حلولية تلقى فيها الخصوصيات، أما التكامل فكل العناصر فاعلة لا تسلب كلياً، وإنما تندمج تكاملياً مع عناصر أخرى.

ويظهر أن أهم ميزة يتسم بها الجدل عند كل من (هيجل) و(ماركس) هو مبدأ النفي أو السلب، فقد أكد (ولتر ستيس) في دراساته الهيجلية على أن الجدل بوصفه منهجاً عند هيجل وكذلك منطلقاً، فإنه سعى إلى تكوين منهج استنباطي يحكم الفكر، وتكون عملية الاستنباط من ذات المقدمات، وهنا حل مشكلة استنباط النوع من الجنس بالكشف عن ماهية الفصل، وقد تحدد لديه أن الجنس هو الوجود، ثم النوع هو العدم، أما الفصل فهو حركة التنقل بينهما، وهي الصيرورة، والعدم مبثوث في صميم الوجود؛ أي إنَّ النفي متضمن فيه.[2]

---

(١) حاج حمد، **العالمية الإسلامية الثانية**، مرجع سابق، ص ١٤٤.

(٢) ستيس، ولتر. **المنطق وفلسفة الطبيعة**، ترجمة: إمام عبد الفتاح إمام، بيروت: دار التنوير، م١، ط٣، ٢٠٠٨م، ص١٠٢.

وهذا ما أكده (ميخائيل إنوود) في معجم مصطلحات هيجل؛ إذ رتب منهج هيجل إلىٰ ثلاثة خطوات رئيسة، هي: مرحلة الفهم، وفيها يظهر الإثبات، ثم مرحلة النفي وهو الجدل السالب، وأخيراً اتحاد الأضداد.[1] وعليه، فالجدل عند حاج حمد قد تجاوز عقبتين موجودتين في الجدل الهيجلي، هما: النفي (الإلغاء) والاتحاد، ووضع مكانهما التكامل بوصفه بديلاً عن النفي لوصفه طريقاً نحو الاستلاب، والتوحيد بوصفه تجاوزاً للاتحاد الذي يتحقق فيه الاستلاب من حيث إنه يمتنع في حالة التوحيد.

والأمر نفسه بالنسبة إلىٰ ماركس، الذي يتميز عنده الجدل عن أستاذه في أنه لا يسعىٰ إلىٰ تفسير الظواهر الفكرية وحسب، بل يتعداه إلىٰ الظواهر المادية بوصفه قانوناً حاكماً عليهما من أدناها في الحالة الميكانيكية إلىٰ أعلاها؛ وهي المادة المعقدة، وقد استخلص ثلاثة قوانين كبرىٰ صاغها (إنجلز)، هي:

١- الانتقال من الكم إلىٰ الكيف والعكس.

٢- قانون يعمل علىٰ تفسير التناقضات.

٣- وأخيراً نفي النفي.[2]

وفي جميع الحالات، فإن جدل ماركس عين موضع الحلول وهو المادة، لكنه لم يتخلص من النفي والاتحاد.

وقد تجاوز حاج حمد مفهوم هيجل وماركس للجدل من خلال تغيير في العلاقة بين عناصره؛ إذ يقول: "فالجدلية إشارة إلىٰ (تفاعلية) ضمن تحول لا ينقطع، ولكنه تحول ممنهج بالغائية الإلهية" فالصيرورة هنا بوصفها حركة تنقل بين عناصر الجدل هي غائية؛ لهذا، يستعمل مصطلحين هما الجدلية الغائية والصيرورة الغائية، وزيادة

(١) إنوود، ميخائيل. **معجم مصطلحات هيجل**، ترجمة: إمام عبد الفتاح إمام، القاهرة: المجلس الأعلىٰ للثقافة، ط١، ٢٠٠٠م، ص ١٦٢.

(٢) فرح، إلياس. **تطور الفكر الماركسي**، بيروت: دار الطليعة، ١٩٦٨م، ص ٣٩-٤٠.

على الغائية يغير حاج حمد في موقع عناصر الجدل، فبعد ما كانا يوصفان بالمتناقضين عند هيجل وماركس أصبح لهما مدلول المتقابلين، وقد أعرب عن هذا قائلاً: "لا نستخدم بالضرورة مصطلح القضية ونقيضها أو التركيب الجدلي للمتضادات، إنما نستخدم مصطلح (القضية ومقابلها)"[1] ومعنى ذلك أن الجدل لا يتم بين متصارعين ينتهي بحلول أحدهما في الآخر أو بإلغاء طرف للآخر، بل إن الجدل هنا يقوم بين متقابلين ينتهي بهما المطاف نحو التكامل الوظيفي وهو ما نصطلح عليه التكامل النظمي، الذي يؤدي إلى غائية عليا يتحقق فيها التكامل المقامي.

وأخيراً يمكن القول: إن منهج حاج حمد جدلي يعمل على عدة عناصر، هي:

١- تحليل وتركيب عناصر الوجود للكشف عن ناظمها المنهجي.

٢- يتم وفق رؤية كونية تربط بين الإنسان والغيب والطبيعة.

٣- حتى لا يقع في الحلول والاستلاب قدّم أمرين هما: الغائية والمتقابل الجدلي.

٤- يظهر التكامل النظمي في فكرة التقابل والتكامل المقامي في الغائية.

- الاسترجاع النقدي:

إذا كان الجدل عند حاج حمد يمارس فعل الربط بين الإنسان والطبيعة والغيب من خلال القرآن الكريم، فإننا سنجد حاج حمد أمام عقبتين مهمتين، وجب تجاوزهما، وهاتان العقبتان، هما:

- طريقة التعامل مع النص القرآني.

- العلاقة بين الواقع والنص.

ولهذا، وجب البدء بتحديد العلاقة بين الواقع والنص؛ إذ نجد حاج حمد قد اتجه نحو الحل في قوله: "... فنحن لا ننزل النص على الواقع كما كانوا يفعلون

(١) حاج حمد، **منهجية القرآن المعرفية**، مرجع سابق، ص ٢٣٤.

- ولا زال بعضهم يفعل ذلك، وإنما نصعد بالواقع إلى النص عبر منهجية القرآن المعرفية الضابطة لمعنى النص."[1] ويعيد حاج حمد التأكيد قائلًا: "وإنما لمنهجية القرآن المعرفية التي تحيط بالنص؛"[2] أي أن حاج حمد سيعمل على إرجاع الواقع والمنجز المعرفي المحيط به إلى القرآن الكريم مستخدماً منهجية القرآن ذاتها، التي تضبط النص، وهنا المخرج من العتبة الأولى؛ أي أن التعامل يتم من خلال استنباط من القرآن منهجيته، ثم استيعاب الواقع وفق ذلك وتجاوزه، وهنا يبرز منهج الاسترجاع النقدي.

وهذا المنهج يرجع إلى كونية القرآن الكريم، فهو يتجاوز العقبة الثانية التي تتمثل في القراءة التاريخية التي عزلت القرآن الكريم عن التواصل مع العصور المختلفة، ودليل التجاوز نحو العصور المختلفة هو أن ترتيب القرآن توقيفي على الله ﷻ، وليس وفق أسباب النزول؛ ما يسمح أن يقرأ القرآن في عصره ولكنه لا يتوقف عند عصر النزول، بل إلى كل العصور؛ إذ أصبحت له وحدة موضوعية ذاتية تتجاوز عصره نحو عصور أخرى، هذه الوحدة خلقها إعادة ترتيب آيات القرآن الكريم ليس وفق التنزيل، وإنما وفق وحدته الموضوعية.

ولهذا "فالقرآن -وليس حديثاً إنشائياً- هو أكبر من المناهج المعرفية النقدية التحليلية كافة، لا بمعنى أنه يرفضها، ولكن بمعنى أنه مهيمن عليها..."[3] هنا نحتاج إلى تفصيل في الكيفية التي تتحد بها الهيمنة بوصفها استيعاباً وتجاوزاً، وكلاهما يأتي التعريف به في "كتابه القرآن والمتغيرات الاجتماعية والتاريخية" يقول حاج حمد: "الاستيعاب بمعنى التضمن الذي يبدو مضمراً ومكنوناً؛ إذ ليس

(١) حاج حمد، **العالمية الإسلامية الثانية**، مرجع سابق، ص ١٢٨.

(٢) المرجع السابق، ص ١٢٨.

(٣) المرجع السابق، ص ٣١٤.

بالضرورة أن يأتي التضمّن نصّاً قاطعاً، والتجاوز بمعنى الصيغة الكونية لهذه المناهج بحيث لا تنتهي إلى التوظيفات الوضعية..."[1]

ومعنى ذلك أن الهيمنة في تضمين المناهج العلمية ضمن الناظم المنهجي القرآني، وتجاوز التوظيفات الوضعية أو إزاحتها وإحلال محلها إحالات قرآنية.

وعملية التجاوز لا تكون إلا بوساطة إدراج عنصر مفقود في الإبستيمولوجيا الغربية، التي حصرت الجدل المعرفي بين الذات العارفة، والموضوع المراد معرفته، وقد برزت لنا وفق ذلك تيارات كثيرة منها من اصطفّ مع فاعلية الذات، ومنها من اتجه نحو فاعلية الموضوع، ولكن بقي عنصر آخر مفقود وهو الغيب.

ويبني حاج حمد منهجه الاسترجاع النقدي لا على أساس اختزال الجدل بين الذات والموضوع، بل يرفعه نحو علاقة أرقى؛ أي في مقام أكثر تكاملاً بحيث يستوعب الذات والموضوع، ويزيد على ذلك جدل الغيب، وهذا ما يجسده قوله: "... فالقرآن لا يلغي ثنائية الإنسان مع الطبيعة كما وصلت إلى ذلك فلسفة العلوم الطبيعية، وإنما يأخذ بهذه الجدلية الثنائية ليقطع عليها طريق التواصل باتجاه المذهب المادي، ليعيد صياغتها في جدلية كونية تضيف البعد الغيبي إلى هذه الثنائية المادية...؛"[2] بمعنى أن حاج حمد سيعمل، وفق جدلية الغيب والإنسان والطبيعة على استيعاب ثنائية الذات والموضوع، وتجاوزهما نحو جدل ثلاثي يجمع الإنسان والطبيعة والغيب، وحتى لا يقع في استلابية المذهب المادي.

ولكن ما هي خطوات منهج الاسترجاع النقدي؟ وبتعبير آخر أين يتجلّى؟

---

(١) حاج حمد، محمد أبو القاسم. **القرآن والمتغيرات الاجتماعية**، تحقيق: محمد العاني، بيروت: دار الساقي، ٢٠١٠م، ص٥٠.

(٢) حاج حمد، **الأزمة الفكرية والحضارية**، مرجع سابق، ص ٣١٤.

ج-خطوات المنهج:

إنَّ عملية الاسترجاع النقدي، بوصفها تضمُّن وتجاوُز، تتحقق في إطار منهجي هو الجمع بين القراءتين، وهو منهج قرآني ينطلق من سورة العلق، وقبل التفصيل في خطوات المنهج، وجب أولاً تحليل العلاقة بين الرؤية التوحيدية والمنهج، لاعتبار أنه لا يمكن الفصل بينهما.

وتتأسس الرؤية الفلسفية التوحيدية على جدلية الغيب والإنسان والطبيعة، التي تتعارض مع الفكر الاستلابي لحلولية اللاهوت الوضعي واللاهوت الديني؛ إذ يؤكد في قوله: "بجدلية الغيب والإنسان والطبيعة تشكّل قاعدة الرؤية الفلسفية التوحيدية الكونية ومنهجها في النظر، وذلك "بالجمع" بين قراءتي الوحي الكتابي والوحي الكوني وما بينهما، والقارئ لهما وهو الإنسان"[1] معنى ذلك أنّ المنهج هو تطبيق للرؤية التوحيدية، التي تتناقض مع الحلولية.

والفارق بين الحلولية والتوحيدية يمكن في المساحة التي يتمتع بها أطراف الرؤية، وهما الإنسان والطبيعة والإله؛ إذ لا يحل أحدهم في الآخر، مما يؤول إلى فتح فضاء أو مساحة لكل طرف تحول دون اختزال أو إلغاء طرف في الآخر، وهذا هو جوهر التوحيد الذي ينبني على تنزيه الخالق عزَّ وجلَّ، مع تأكيد فعاليته الكونية. من هنا، تأتي الرؤية التوحيدية -عند حاج حمد- التي تقوم على أزلية الخالق تنزيهاً له، ثم مطلقية الكائنات الطبيعية والإنسان والقرآن؛ ولهذا، فإن التطبيق المنهجي يأتي على قراءتين؛ الأولى في النص المطلق، والثانية في الكون، وكلتيهما تتم في إطار الاسترجاع النقدي.

وهذا المنهج؛ أي الجمع بين القراءتين يتحدد في قوله تعالى: ﴿ٱقْرَأْ بِٱسْمِ رَبِّكَ ٱلَّذِى خَلَقَ ۝١ خَلَقَ ٱلْإِنسَٰنَ مِنْ عَلَقٍ ۝٢ ٱقْرَأْ وَرَبُّكَ ٱلْأَكْرَمُ ۝٣ ٱلَّذِى عَلَّمَ بِٱلْقَلَمِ ۝٤ عَلَّمَ ٱلْإِنسَٰنَ

(١) حاج حمد، **إبستيمولوجيا المعرفة الكونية**، مرجع سابق، ص ٤٥٦.

مَا لَمۡ يَعۡلَمۡ﴾ [العلق: ١-٥]، فهذه الآيات تحمل دلالات دقيقة تحتاج إلىٰ أسلوب تحليل للغة أو منطوق الآية حتىٰ يتم استخراج المنهج، وهذا الذي سيعمل عليه حاج حمد؛ إذ هناك قراءتان، وهذا لورود عبارة (اقْرَأْ) مرتين، وهذا ليس بغرض التكرار الذي يفيد التأكيد، بل هو لاعتبار مرحلتين للقراءة، الأولىٰ تدخل في علاقة مجموعة من العبارة وهي ما يمنحها تميزها عن الثانية؛ إذ سيقود التحليل إلىٰ ضبط عناصر القراءات، ثم إلىٰ علائقها؛ لنصل إلىٰ استنتاجات حاج حمد.

فالقراءة الأولىٰ: تتصل فيها عبارة (اقْرَأْ) بعبارة (رَبِّكَ) الذي خلق برابطة أخرىٰ، وهي "بـ"، التي تفيد الوسيلة أو الواسطة؛ أي أنها قراءة بوساطة كرم الرب، وهنا يقول حاج حمد "قراءة تأتي عبر التعلق بقدرة الله المطلقة في الحركة الكونية"[١] ثم يزيد تبياناً لذلك في قوله: "وهي قراءة كونية شاملة لآثار القدرة الإلهية وصفاتها وخلقها للظواهر ذات المعنىٰ وتحديد هدف حق الخلق..."[٢] ومعنىٰ ذلك أنَّ هذه القراءة تحتوي علىٰ ثلاثة عناصر أساسية، وهي:

١- مجالها هو القرآن الكريم بوصفه كتاباً كونياً.

٢- موضوعها: قدرة الله اللامحدودة علىٰ الخلق أو التخليق، هي قدرة خارج المتاح البشري إلا من خلال القرآن الكريم.

٣- البحث عن الهدف من تخليق الكون، وهو ما لا يمكن تحصيله إلا من خلال القرآن الكريم.

وأما القراءة الثانية: فتحليل عبارات النص القرآني يقود إلىٰ وجود عنصرين، هما: القراءة وربك الأكرم، والرابطة "واو المعيّة" وهنا نجد أن القراءة ستختلف لوجود أداة الربط، وكذلك لورود مصطلحات أخرىٰ فيما بعد الآية، وهي: ﴿عَلَّمَ بِٱلۡقَلَمِ﴾، ﴿عَلَّمَ

(١) حاج حمد، **العالمية الإسلامية الثانية**، مرجع سابق، ص ٤٥٦.

(٢) المرجع السابق، ص ٤٥٦.

ﭐلۡإِنسَٰنَ مَا لَمۡ يَعۡلَمۡ﴾؛ أي إنَّ هذه القراءة ستكون متحررة من الكتاب دون أن تنفصل عنه، وقد فسّر ذلك حاج حمد في نصين، هما: "وهي القراءة المتعلقة بصفة كون الله كريماً فيما خلق"[1] وهو كرم الموجودات المسخّرة له، هنا يؤكد على أنَّ القراءة في العالم الموضوعي التي تبينت أكثر بعبارة القلم، والتي فسّرها حاج حمد، "... ولذلك جاءت القراءة هنا عبر علم متعلق بالقلم والقلم بالنسبة للإنسان (وسيط خارجي) لمعرفة موضوعية وليست ذاتية."[2]

- ومن ثَمّ، فإنَّ هذه القراءة تحتوي على العناصر التالية:

١- مجالها: الكون المفتوح.

٢- أدواتها: أدوات المعرفة البشرية.

٣- هدفها: "التفهم العلمي الحضاري (القلم)، لتجليات القدرة في نشاط الظواهر ووجودها وحركتها وتفاعلاتها..."[3] وهو ما يسميه بالقلم الموضعي تمييزاً له عن الفلسفة الوضعية. وكلا القراءتين لا تنفصلان، بل تتكاملان، مما يعني أنَّ حاج حمد لم يغفل عن الرابطة بين القراءتين، وهنا يبرز السؤال كيف تتكامل القراءتان؟

ولأن البحث مقتصرٌ على حاج حمد، فإنه من الواجب تحليل نصوصه؛ إذ يقول: "إن الجميع بين القراءتين يعتمد على الربط بين القرآن بوصفه محتوى الوعي المعادل للوجود الكوني وحركته وما يتمظهر به هذا الوجود من تشيّؤ وتكوين ودلالات، فكلاهما -القرآن والوجود المتشيّء- يكمل الآخر في الكشف عن

(١) المرجع السابق، ص ٤٥٧.

(٢) المرجع السابق، ص ٤٥٧.

(٣) المرجع السابق، ص ٤٥٧.

دلالات الوجود وقوانينه، القرآن بمقولاته والطبيعة بحركتها..."[1] معنى ذلك أن منهج الجمع سيوحد القراءة في إطار واحد، وهذا التوحيد يحتاج الى تعرّف القرآن الكريم من داخله، لتحقيق رابطة التكامل.

وهنا يكتشف حاج حمد أن اللغة القرآنية تماثل الكون في بنائيته، مما يظهر أنَّ الرابطة هي قدرة القرآن على تركيب معارف القراءة الثانية بالقلم، القراءة التي لا يمكن اختزالها في إطار الفلسفة الوضعية التي يغيب عنها بناء الكون؛ إذ إنّ الكون يمتد من المحدود إلى عالم الغيب المفتوح الذي يتم الكشف عنه بوساطة القراءة الأولى المتأتية من القرآن الكريم المعادل بوعيه للوجود كله.

ويبدأ تعيين بنائية القرآن للكون من لحظة إعادة الترتيب إلى طريقة استخدام اللغة، يقول حاج حمد: "بحكم إعادة الترتيب حيث اتخذ الكتاب وحدته العضوية يفتح الطريق أمام القراءة المنهجية المعرفية."[2] هنا نجد أن حاج حمد يكشف عن تفصيل مهمة وهي إعادة ترتيب القرآن على غير ما كان عليه من أسباب التنزيل، ولهذا دلالة عميقة، فمن الناحية المنهجية سيصبح القرآن يمتلك سلطته المنهجية من ذاته، وليس من خارجه؛ أي أسباب نزوله.

وتتجلّى سلطة القرآن في بنائيته اللغوية بمعنى أنه لا يتقيد بغيره؛ لاعتبار أنه محكوم بترتيبه الخاص، الذي بدوره يتأسس على بنائيته اللغوية، التي -بحسب حاج حمد- تتصف بصفتين أساسيتين هما:

- **الأولى**: يجسدها قوله: "فالقرآن في بنائيته الحرفية يماثل البنائية الكونية إذا انفلت نجم عن موقعه اختل النظام الكوني كله..."[3] ويتبين من ذلك أنَّ النظام

---

(١) المرجع السابق، ص ٤٥٨.

(٢) حاج حمد، **منهجية القرآن المعرفية**، مرجع سابق، ص ٩٦.

(٣) المرجع السابق، ص ٩٦.

اللغوي القرآني يماثل في وجوده نظام الكون كله، والدليل لذلك هو القسم القرآني في سورة الواقعة؛ إذ لم يتجه إلىٰ النجوم، بل إلىٰ مواقعها، يقول سبحانه: ﴿۞ فَلَآ أُقۡسِمُ بِمَوَٰقِعِ ٱلنُّجُومِ ۝٧٥ وَإِنَّهُۥ لَقَسَمٞ لَّوۡ تَعۡلَمُونَ عَظِيمٌ ۝٧٦ إِنَّهُۥ لَقُرۡءَانٞ كَرِيمٞ ۝٧٧﴾ [الواقعة: ٧٥-٧٧] فالنص القرآني هنا -كما انتبه إليه حاج حمد- عمل علىٰ التشديد في القسم، لإبراز عنصر دقيق فيه، وهو مواقع النجوم التي تتميز بالدقة، لهذا فاللفظ القرآني مثله كمثل مواقع النجوم هو دقيق علىٰ مستوىٰ اللفظ. وعليه، فلغة القرآن لغة إلهية مثالية، نظامها كنظام الكون كله.

ومن هنا يظهر التماثل بين بنائية القرآن اللغوية وبنائية الكون، ومعنىٰ ذلك أن النظام اللغوي القرآني يماثل نظام الكون، فالقوانين الجزئية المتوصل إليها في إطار العلم لا يمكن تركيبها كيفما نشاء، بل لا بدّ من استرجاعها نقدياً في إطار النظام القرآني.

- **والثانية**: تتمثل في التوظيف الإلهي للغة في القرآن الكريم، وقد عبّر عن ذلك حاج حمد قائلاً: "... فالاستخدام الإلهي للمادة اللغوية، ولأي مادة في الكون يختلف نوعياً عن الاستخدام البشري مع وحدة خصائص المادة، فحين يستخدم الله اللغة العربية في التنزيل، فإنه يستخدمها وفق مستوىٰ إلهي..."(١) وهنا نجد أن هناك تماثلاً في استخدام المادة واللغة، فكل من الإله والإنسان يستخدمان المادة أو اللغة، إلا أنه لا بدّ من الاختلاف في الاستخدام.

وهذا ما ينطبق علىٰ اللغة القرآنية بوصفها استخداماً إلهياً للغة بشرية؛ إذ ستتصف بصفة تتجاوز الاستخدام البشري، الذي يحدده قوله: "... يقوم علىٰ الإحكام المطلق فلا يكون في القرآن مترادفات، توظيفاً ضمن جناس وطباق؛ إذ

---

(١) المرجع السابق، ص ٩٧.

تتحول الكلمة ضمن الاستخدام الإلهي إلى (مصطلح دلالي) متناهي الدقة...؛"[1] إذ يصبح لكل كلمة مقابل كوني يتميز بالدقة التي تتميز بها مواقع النجوم.

وبذلك يمكن تركيب المعارف البشرية وفق تكامل القراءتين بحيث يتم دمج القراءة الثانية؛ أي قراءة الكون والإنسان وحركتهما في القراءة الأولى، وهي قراءة القرآن، والرابط هنا هو بنائية القرآن اللغوية التي تتصف بالدقة المطلقة، وهذه البنائية اللغوية تماثل بنائية الكون.

- أهمية منهج الجمع بين القراءتين:

يبرز حاج حمد أهمية المنهج المستنبط من القرآن الكريم في أمرين أساسين، هما: العجز والطغيان. ومن ثَمّ، تبرز أهمية المنهج بطريق السلب وليس الإيجاب؛ أي أنه في حال انتفت إحدى القراءات سلباً، فإن النتيجة ستكون إما العجز أو الطغيان.

وتعطيل القراءة الثانية يورث الإنسان العجز ويفقد الإنسان قدرته على استثمار الكون المسخر له، وهذا ما بينه حاج حمد في قوله: "وهكذا نجد أن تعطيل القراءة الثانية يؤدي إلى انتقاص من قيمة الفعل البشري، ومن ثمّ القيمة الوجودية للإنسان في الحياة، وهو أمر يختلف عن النهج القرآني"[2] ويقودنا هذا النص إلى المقدمة التي ينطلق منها لتفسير تضعضع الحضارة الإسلامية؛ إذ اتجهت نحو القراءة الأولى، وتركت الثانية فانتهى بها الأمر إلى الانحطاط.

وإذا كان الاستغناء عن القراءة الثانية مآله العجز الحضاري، فإن الاستغناء عن القراءة الثانية يولد الطغيان، وهنا يلخص لنا حاج حمد موجز الحضارة الغربية في قوله: "بدأ العلم باتجاه الإنسان للتوحد بالطبيعة كمحاولة لتحجيم القدرة الإلهية، ومن ثم تطور هذا الاتجاه بتطور منجزات العلم نفسه..."[3] ومن ثمّ، فإن

---

(١) المرجع السابق، ص ٩٧.

(٢) حاج حمد، **العالمية الإسلامية الثانية**، مرجع سابق، ص ٤٦٠.

(٣) المرجع السابق، ص ٤٦١.

الذي حصل هو تكوّن رؤية للكون حلولية، تؤمن بحلول القدرة الإلهية في يد البشر، فيتحول الإنسان من مستخلف إلىٰ طاغٍ علىٰ الكون بفضل العلم الموضعي، وجسّدت ذلك تكملة سورة العلق عندما قال سبحانه وتعالىٰ: ﴿كَلَّآ إِنَّ ٱلۡإِنسَٰنَ لَيَطۡغَىٰٓ ۝٦ أَن رَّءَاهُ ٱسۡتَغۡنَىٰٓ ۝٧﴾ [العلق: ٦-٧] وهذا لاقتصاره علىٰ القراءة القلمية الموضعية، لهذا وجب الرجوع إلىٰ الله ليمتنع الطغيان، وهو القراءة الأولىٰ.

خلاصة:

من كل ما سبق يمكن أن نصل إلىٰ نتيجتين، هما:

١- **صلاحية القرآن الكريم**: لأن يكون بديلاً حضارياً، بما فيه من خصائص إلهية تبرز في إطلاقيته وكرمه ومجيديته، التي تمنحه القدرة علىٰ إمداد البشر بالمعرفة والهداية عبر التاريخ دون أن يبلىٰ عطاؤه أو يتوقف كرمه.

٢- **منهجه الكوني**: وهنا تبدأ عملية التأسيس للحل، الذي لا بدّ أن يكون حلاً منهجياً معرفياً يمتلك القدرة علىٰ استيعاب المنجز المعرفي البشري، وتجاوزه إلىٰ بديل كوني يتم وفق منهج الجمع بين القراءتين، والذي سيُسهم في تفهم الإنسان لجدل الغيب والإنسان والطبيعة، وإخراجه من حالة الاستلاب.

ثانياً: الرؤية التوحيدية والجدليات الثلاث

فكما أن منهج حاج حمد ينطلق من قراءتين، واحدة في عالم الغيب بوساطة الوعي المطلق؛ أي القرآن، والثانية قراءة موضعية تنتج عن منهج العلوم الطبيعية والإنسانية، فإن وجودية حاج حمد تتماشىٰ وفق هذا المنهج؛ أي أنها ستبحث في جدل الغيب والإنسان والطبيعة، وعلاقات الإنسان بالخالق والمخلوق.

ولهذا يمكن تقسيم هذا العنصر إلىٰ المحاور الآتية:

١- الرؤية التوحيدية.

٢- عالمي الغيب والشهادة.

٣- التوسطات الجدلية.

٤- غائية الكون.

١- الرؤية التوحيدية:

إنَّ مشروع حاج حمد يوصف بأنه توحيدي، لاعتبار محورية هذا البعد؛ إذ يبيّن ذلك في قوله: "تكمن القيمة المنهجية في أنَّ القراءة الأولى تتعالى بالوعي الإنساني – عبر الوحي القرآني–إلى الكونية cosmos بديلاً عن الموضعية Placement فتتكون لدى الإنسان (نظرية وجود) Anthologie مرتبطة بالله –سبحانه– فتشكل عقلية الإنسان وأخلاقياته...؛"[1] معنى ذلك أن حاج حمد سيؤسس لوجودية توحيدية تنتهي إلى بناء منظومة قيمية؛ ولهذا، يمكن القول: إن حاج حمد سعى لبناء فلسفة قرآنية، تنطلق من القرآن لحل مشكلة الاستلاب.

والتوحيد -كما يرى حاج حمد- هو الإيمان بـ:" إله واحد، لا يشرك به عمل صالح وعمل صالح نعمله، والحقيقتان متلازمتان عضوياً، فالتوحيد نفي لأي ذات مشاركة للذات الإلهية أو لمشيئته."[2] ومعنى ذلك، أنَّ التوحيد هو رد الوجود إلى الله الواحد المنزّه، وهذه الأخيرة هي نقيض الحلول، والفارق بينهما أن الحلولية تقضي على كل الخصوصيات، فيقع من جرائها الاستلاب.

ونجد أنَّ حاج حمد يعمّق النظر في مفهوم الله، حتى يتبين التصور التوحيدي ومقابله الحلولي ففي كتابه "منهجية القرآن المعرفية" نجده يقول: "ما بين التصورين الإحيائي الحلولي والمادي الطبيعي توجد تصورات انتقائية توفيقية، وأهمها تلك

(١) حاج حمد، **إبستيمولبوجيا المعرفة الكونية**، مرجع سابق، ص ٣٨٣.

(٢) حاج حمد، محمد أبو القاسم. **تشريعات العائلة في الإسلام**، تحقيق: محمد العاني، بيروت: دار الساقي، ٢٠١١م، ص٦.

التي تضع الله -سبحانه- خارج الزمان والمكان..."[1] فالحلولية التي جعلت الإله حالًّا في الكائنات فسلبتها كينونتها لصالح الإله، والمادية التي منحت الطبيعة صفات الله، ظهرت فلسفة نيوتن التي همشت الله وأعطته دوراً ثانوياً في الوجود يتمثل في الدفعة الأولىٰ، وسحبت منه فعاليته. وبذلك، فإنَّ التوحيدية تتحدد فيها أنَّ الله منزّه عن الحلولية فـ: "قد نفىٰ الله عن ذاته المنزّهة الحلولية في الكون ضمن التصور الإحيائي المبتدئ بألوهية الظواهر والمنتهي إلىٰ تأليه الكون..."[2] ومقابل ذلك ينفي الإله عن نفسه العجز كما هو في التصور الثنائي التقابلي "كما نفىٰ الله عن ذاته المنزّهة – مقابل التقابل المتشيّء بينه وبين الكون، نافياً الثنائية التي تفضي إلىٰ تصور استبعاد الإله من الزمان والمكان..."[3] إذ إنَّ سبب استبعاد الإله وتهميشه يعود إلىٰ جعل الكون مقابلاً للإله، فتخلق لنا ثنائية تقابلية يصبح فيها الإله المحرك الأول الذي دفع الكون وتركه لذاته.

وهنا سنجد أنَّ التوحيدية، كما في تصور حاج حمد، ستعطي تصوراً آخر للعالم يبدأ بتحديد ماهية الإله ووظيفته الكونية، وتنتهي إلىٰ غائية الوجود، مروراً بتحديد العوالم وتفاعلها، وهذه الأخيرة التي سيظهر فيها حاج حمد رأياً جديداً له مقدرة تفسيرية عالية.

وحتىٰ لا يحل الإله في الكون فقد انتبه حاج حمد إلىٰ أمرين، هما:

- الذات الإلهية المنزهة.
- وعلاقة الله بالعالم.

فعلىٰ مستوىٰ الذات الإلهية فقد امتنع عنها التشيّؤ، وهنا يتجه فيلسوفنا إلىٰ تفسير قوله تعالىٰ: ﴿فَاطِرُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِۚ جَعَلَ لَكُم مِّنْ أَنفُسِكُمْ أَزْوَٰجًا وَمِنَ ٱلْأَنْعَٰمِ أَزْوَٰجًا

(١) حاج حمد، **منهجية القرآن المعرفية**، مرجع سابق، ص ١٨٧.
(٢) المرجع السابق، ص ١٨٨.
(٣) المرجع السابق، ص ١٨٨.

يَذۡرَؤُكُمۡ فِيهِۚ لَيۡسَ كَمِثۡلِهِۦ شَيۡءٞۖ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلۡبَصِيرُ ۝١١﴾ [الشورى: ١١] فليس مثله شيء، تختلف عن ليس كمثله، فكلاهما متمايزان، فالأولى تعني أنَّ الله من جنس الأشياء وإلا مختلف عنها. وعليه، فإن الله لا يختلف جذرياً عنها، في حين أنَّ إضافة الكاف خلف ليس تعني أن الله لا يتجانس مع الأشياء، بل هو مختلف عنها جذرياً.

وهنا خرج حاج حمد باستنتاج مهم -سبقت الإشارة إليه- هو أنَّ الله أزلي وليس مطلقاً، وهنا تتحدد مراتب الوجود في تصور حاج حمد، وهي:

الله: أزلي فوق المطلق بتنزّهه عن التشيّؤ.

الإنسان والطبيعة والقرآن: وهذا الثلاثي مطلق، والمطلق له القدرة على التشيّؤ، فيصبح نسبي، وهنا نجد أنَّ الإنسان تشيّؤٌ في جسده المحسوس، والطبيعة في المظاهر الحسية، والقرآن في اللغة، وكلها يحوي على مطلقه، فمطلق الإنسان أشواقه، ومطلق الطبيعة امتدادها اللانهائي في الكبر والصغر، ومطلق القرآني معانيه.

ومن هنا يتضح لنا أنَّ الأزلي لا يتَشَيأ. ومن ثَمّ لا يحلّ، فلو حل لألغى خصوصية الكون، ولكن هذا لا يحل مشكلة فاعلية الخالق في مخلوقاته، فهل معنى عدم حلوله، عدم فعاليته الكونية؟ وهنا تبرز علاقة الله بالعالم؛ إذ قام بحل مشكلة الفعل الإلهي الحاضر دون استلاب من خلال أمرين أساسيين، هما:

- علاقة الغيب بالشهادة.
- التوسطات الجدلية.

وسنفرد لكلا الأمرين عنصراً مستقلاً بالبحث، بغرض استيفاء تحليلهما.

ومراد البحث هنا هو التدليل على المداخل التي أوجدها حاج حمد، تلك المداخل التي من خلالها يتم تحليل تصوره لفعل الإله في الكون، وأول مدخل هو قوله: "فبقدر ما تتحقق للإنسان معرفة علاقة البنائية الكونية به، بوصفه مركزها،

تتحقق له معرفة علاقته بالكون، فمفهوم علاقة الإنسان بالله تمر عبر مفهوم علاقة الإنسان بالكون."[1] إذ إن المدخل الأول هو تحديد بنائية الكون التي يعدّ الإنسان فيها مركزاً وتظهر فيها علاقات التسخير.

وأما المدخل الثاني فهو في قوله: "... وهكذا يتحجب الله عن الفعل البشري، وهو موجود فيه وقابض على نتائجه..."[2] والمعنى المثبت في هذا النص يدل على أن الله محجوب وفي الوقت نفسه حاضر؛ ما يدل على الوساطة؛ أي أن هناك وساطة بين الأزلي والنسبي، وهنا يبرز أمران وجب تحليلهما -كما سبق ذكره- منفردان، هما: عالم الغيب والشهادة؛ إن تحجّب الله يفضي إلى وجود عالم بارز وآخر غائب، وكلا العالمين يتفاعلان، وأما الأمر الثاني وهو التوسطات الجدلية.

٢- عالمي الغيب والشهادة:

الحديث عن تفاعل بين جدلي الغيب والشهادة سيكشف أولاً عن ماهية العلاقة بين العالمين، وثانياً مفهوم الطبيعة والإنسان، وبذلك تكون صورة البنائية الكونية بدأت تتضح معالمها، وستكتمل بمفهومي التوسطات الجدلية، والغائية الكونية. وقبل تحليل تصور حاج حمد، تجدر الإشارة إلى أن عبارة عالم الشاهدة وعالم الغيب تثير في الذهن حكماً مسبقاً، وهو أن كليهما منفصلان متمايزان، وقد يصل الأمر إلى الاعتقاد بتعارضهما؛ ولهذا، وجب تعليق هذا الحكم، حتى نتمكن من فهم حاج حمد، من خلال نصوصه دون أحكام مسبقة، وحاج حمد يبدأ تحليليه لنظام الكون (بنائية الكون) من خلال تعريفه لعالمي الغيب والشهادة، كما يجب استحضار نصوصه حتى نستجلي محددات مفهوم كل عالم من العوالم.

---

(١) حاج حمد، **العالمية الإسلامية الثانية**، مرجع سابق، ص ١٨٩.

(٢) المرجع السابق، ص ٣٩١.

فعالم الشهادة هو الطبيعة أو بتعبير حاج حمد: "فالطبيعة في القرآن هي عالم (شهادة)؛ أي وضوح وتعامل مع حقائق ملموسة..."[١] ومعنى ذلك أن عالم الشهادة هو الجوانب الملموسة من الحياة الطبيعية، وهذا أول محدد. ويضيف حاج حمد محدّداً آخر، وهو قوله: "وبما أنَّ جدلية الحياة في عالم الشهادة تقوم على خصائص الطبيعة في صراعاتها وتنابذها؛ مما يعني انسحاقاً للإنسان على أرضية التناقضات، فإنَّ الله يتخذ لنفسه في عالم الشهادة صفة الرحمة."[٢] وهنا نجد محددين، الأول التنابذ والصراع بوصفهما خاصية ذاتية للطبيعة، والرحمة بوصفها صفة إلهية تطبع عالم الشهادة، والرابط بينهما هو الإنسان بوصفه كائناً ضعيفاً في عالم أقوى منه، لهذا يتصف الله بصفة الرحمة.

وعليه، فعالم الشهادة هو عالم الطبيعة المتصارع، الذي يتخذ فيه الله صفة الرحمة؛ رأفةً بالإنسان، وهذا التعريف يبقى ناقصاً؛ إذ أهم عنصر فيه؛ أي عالم الشهادة هو طبيعة الحركة التي هي سمته. وعليه، تبقى هناك محددات أخرى غائبة نحتاج إلى استكمالها، ولا يمكن تحديدها بعيداً عن عالم الغيب.

ويأتي تعريفه لعالم الغيب في قوله: "هو عالم (الغيب) حيث لا جدلية ولا متصارعات... هناك يتخذ الله لنفسه صفة العزة... والعزة قوة كلية جاذبة...؛"[٣] ومعنى ذلك، أنّ عالم الغيب يتصف بصفات تخالف عالم الشهادة؛ إذ نجده عالماً لا يتصف بصفة الصراع والتنابذ؛ أي أنه مطلق يخضع لإرادة الله المطلقة؛ لهذا، يتصف فيها الله بصفة العزة، وليس الرحمة. وهنا يظهر عالم الغيب أنه عالم محكوم بإرادة الله المطلقة التي تتصف بصفة العزة؛ إذ يصبح كلُّ شيء غير قابل للحركة الذاتية إلا من الأمر الإلهي المطلق.

---

(١) المرجع السابق ، ص ٤٧١.

(٢) المرجع السابق، ص ٤٧١.

(٣) المرجع السابق، ص ٤٧٢.

وأما العلاقة بين عالمي الغيب والشهادة فهي ليست تصارعية، بل تكاملية، يقول "... فكوننا يعيش البعدين في آن واحد..."[1] وهذا راجع لطبيعة التفاعل بينهما، الذي ينفي عنه حاج حمد صيغة الصراع، وصيغة الصراع سمةٌ يتسم بها عالم الشهادة، وهذا العالم مندرج ضمن عالم الغيب؛ ولهذا، فإنَّ عالم الغيب يسيّر الصراع نحو وجهة أخرى أو غاية، وتظهر هنا ثلاثة عناصر أساسية لا بُدَّ من تحليلها، وهي:

- تفاعل العالمين.
- الإنسان بين العالمين.
- غائية الوجود.

وسنعمل على تحليل التفاعل لكونه عنصر معبر عن الفارق بين العالمين، وكذلك دال على العلاقة، ونضيف إليه تحليل وضع الإنسان بين العالمين، لاعتبار أنه واسطة تقف بينهما كما بينا سابقاً، وأما الغائية فلقد أفردت لها عنصراً مستقلاً.

- التفاعل بين العالمين:

ما يؤكده حاج حمد – غير مرّة – هو التداخل والتدامج بين العالمين؛ إذ يقول: "فالذي يطرحه القرآن هو الترابط بين العالمين على اختلاف خصائصهما ضمن تفاعلية مستمرة."[2] ومعنى ذلك أنَّ العالمين مختلفان ماهوياً، مترابطان تفاعلياً، ووظيفة كل عالم تتحول إلى رابطة ضرورية.

ولكن الغريب في طرح حاج حمد أنَّ الرابطة الوظيفية هي من تمنح التمايز الماهوي؛ إذ إنّه يقول في نص آخر: "ويوضح الله في آليات السجدة علاقة التفاعل

(١) المرجع السابق، ص ٤٧٤.

(٢) المرجع السابق، ص ٤٧٢.

المستمر بين عالمي الغيب والشهادة بالفارق الدقيق في استخدام عبارتي (خلقنا) و(جعلنا)، فالخلق من عالم الغيب... والجعل فهو من عالم الشهادة..."[1] وبذلك، فإنَّ فعل الخلق الإلهي متعلق بالغيب أما فعل الجعل بالشهادة، ولكن ما الفرق بينهما؟ وما علاقة كل واحد بالآخر؟

ويعرف حاج حمد الخلق بقوله: "الأمر الإلهي في إبداع الشيء من غير أصل أو احتذاء."[2] ومعنى ذلك أنَّ الخلق هو إتيان فعل ابتدائي لا سابق عليه، والعكس من ذلك يأتي فعل الجعل الذي هو "من عالم الشهادة حيث مجرى الصيرورة وتحول الشيء من شيء، وتصييره على حالة دون أخرى."[3] وبذلك، يصبح فعل الجعل فعلاً طبيعياً يمثل صيرورة الطبيعة ذاتها.

وعليه، فإنَّ سمةَ فعل الخلق أنه مطلق؛ لأنه موصوف بالعزة، أما الجعل فهو نسبي لانتسابه إلى عالم الشهادة، من هنا تظهر حقيقة وجودية تتمثل في حضور الفعل الإلهي دون إلغاء خصوصية الكائنات؛ إذ يبدأ بالخلق مطلقاً ليصل إلى الجعل النسبي، وفي النسبية تسع مساحة الحركة التي تتيح للإنسان الحركة والفعل من ذاته، وكلا الفعلين ليسا منفصلين، وهذا ما دعاه إلى القول: "هكذا نلاحظ أنَّ الخلق المطلق والجعل النسبي، في تداخلهما على مسرح الأرض، إنما يعكسان تداخل الغيب والشهادة في حركة واسعة...؛"[4] أي أنهما يعيشان حالة تناوب وحركة، وهذا ما يوضحه قوله -أكثر- حين صرّح: "ويتناوب الخلق والجعل في سياق صيرورة تاريخية واحدة، لتعطي معنى التداخل بين عالمي الغيب والشهادة...؛"[5]

(١) المرجع السابق، ص ٤٧٣.

(٢) المرجع السابق، ص٤٨٣.

(٣) المرجع السابق، ص٤٨٣.

(٤) المرجع السابق ، ص٤٧٤.

(٥) المرجع السابق، ص٤٧٤.

أي أنَّ كلا الفعلين متناوبان فتارة خلق وأخرىٰ جعل؛ ما يعكس تداخل العوالم لا انفصامها.

ولكن كيف ينتقل الفعل من المطلق إلىٰ النسبي، ألا يؤدّي ذلك إلىٰ إلغاء المطلق للنسبي؟ أم أن الأمر يحتاج إلىٰ توسطات جدلية؟ وهذا الأسئلة كلها يمكن الإجابة عنها من خلال فكرة التوسطات الجدلية.

٣- التوسطات الجدلية:

الحديث عن التوسطات الجدلية يقود إلىٰ تعميق النظر في مفهومه للغيب، وهنا سوف تستجد محددات معرفية جديدة توضح معنىٰ الغيب أكثر فأكثر، وأما عن عالم الشهادة، فإنه بارز للعيان، لكن عالم الغيب يحتاج إلىٰ توسيع النظر لكونه مكنوناً في حروف القرآن الكريم فيحتاج إلىٰ مزيد من التوسيع، وهذا التوسيع في النظر لا يتم إلا في إطار العلاقة بينهما.

وفي كتابه "منهجية القرآن المعرفية" تتسع تحليلات حاج حمد -إلىٰ التمييز بين نوعين من الغيب؛ إذ يقول: "هناك علمان: علم غيب مطلق (لا يعلمه إلا هو) وعلم بما هو متشيّء."[1] ومعنىٰ ذلك هناك غيب مطلق، وآخر متشيّء وكل تحليلات حاج حمد تتجه إلىٰ الغيب المتشيّء؛ لأنّه المتاح أمام العقل البشري.

وهذا الغيب المتشيّء يتخذ في علاقته مع عالم الشهادة علاقة استيعاب وتجاوز؛ إذ يعمل الغيب علىٰ استيعاب عالم الشهادة دون إلغاء قوانينه الذاتية، بل يصيرها نحو غاية، وهذا الذي يؤيده قوله: "إذ يعني الغيب المتشيّء بالنسبة لنا استحواذ منهجية الخلق علىٰ منهجية التشيّؤ الوظيفي، والتحكم في صيرورتها الجدلية باتجاه

(١) حاج حمد، **منهجية القرآن المعرفية**، مرجع سابق، ص ٢٣٨.

غاية تتطور نحوها."[1] والاستحواذ الذي يقود إلىٰ غايات يحددها الله سبحانه وتعالىٰ لا يلغي خصوصية عالم الشهادة أو بتعبير أدق منهجية التشيّؤ.

والعبارة التي تستشكل في أطروحة حاج حمد هي الاستحواذ أو الهيمنة؛ إذ تلتبس العبارة مع دلالات أخرىٰ كالاستبداد والإلغاء والإقصاء، إلا أنَّ هذه الدلالات سرعان ما تتهافت بمجرد تعميق النظر في أطروحات حاج حمد، التي تسعىٰ للخروج من فكر الاستلاب إلىٰ فكر التحرر، يقول: "وهذا التوجُّه في إطار إعادة تقويم العلاقة بين جدل الإنسان ضمن نشاط العقل الطبيعي، يوازيه جهد آخر مختلف، لإعادة تقويم العلاقة بين جدل الإنسان وجدل الغيب بحثاً عن ذات المساحة الحرة للإنسان."[2] ففكرة المساحة هي من تفتح الباب لفكرة التوسطات الجدلية، التي تقضي بدورها علىٰ كل الأطروحات الحلولية ومعها تنتفي أية مساحة.

هكذا تأتي التوسطات الجدلية تكريساً للتوحيدية، وبناء لعقل يفكر بطريقة تكاملية بديل عن المنطق التصارعي والإقصائي. ويتجلّىٰ في التوسطات الجدلية التكامل النظمي والمقامي، من حيث انتظام الموجودات مع بعضها، ثم ارتقاؤها إلىٰ نقطة التكامل، وهي الله عزَّ وجلَّ.

وينطلق حاج حمد في تأكيده علىٰ التوسطات الجدلية من الآية الكريمة في سورة يس، والتي جاء فيها قوله عزَّ وجلَّ: ﴿إِنَّمَآ أَمۡرُهُۥٓ إِذَآ أَرَادَ شَيۡـًٔا أَن يَقُولَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ﴾ [يس: ٨٢] ويربطها بآية أخرىٰ، وهي قوله تعالىٰ: ﴿إِنَّمَا قَوۡلُنَا لِشَيۡءٍ إِذَآ أَرَدۡنَٰهُ أَن نَّقُولَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ ۝٤٠﴾ [النحل: ٤٠] ويستمر الربط بآية أخرىٰ، وهي قوله تعالىٰ: ﴿إِنَّا كُلَّ شَيۡءٍ خَلَقۡنَٰهُ بِقَدَرٖ ۝٤٩ وَمَآ أَمۡرُنَآ إِلَّا وَٰحِدَةٞ كَلَمۡحِۭ بِٱلۡبَصَرِ ۝٥٠﴾ [القمر: ٤٩-٥٠]، ففي الآية التي في سورة يس استخرج حاج حمد ثلاثة عوالم يمرّ من خلالها الفعل الإلهي، وهي:

---

(١) المرجع السابق، ص ٢٣٩.

(٢) حاج حمد، **إبستيمولوجيا المعرفة الكونية**، مرجع سابق، ص ١٩٨-١٩٩.

عالم الأمر، ثم عالم الإرادة، وأخيراً عالم المشيئة. لذلك، فأمره ثم إرادته وأخيراً ما يشاء، وهذه التوسطات تتضح وظيفتها أكثر في تحليلات حاج حمد للآيات اللاحقة، ويستمر تأكيده على العوالم من خلال الآيتين اللاحقتين؛ إذ يؤكد قوله: ﴿وَمَآ أَمۡرُنَآ إِلَّا وَٰحِدَةٞ كَلَمۡحِۭ بِٱلۡبَصَرِ﴾ على الأمر الإلهي، وهو بذلك قد يقضي على كينونة وهوية الموجودات. ومن ثمّ، يقضي على المساحة التي يتحرك فيها الإنسان والطبيعة معاً، وهنا يظهر ضرورة توسط عالم الفعل عالم الإرادة.

ولهذا تأتي الآية من سورة النحل، لتعبر عن إرادة الخالق بربطها بتكوين الشيء، مما يدل على أن تكوين الشيء يمرّ عبر الإرادة الإلهية بوصفها وسيطاً بين عالم الخلق والغيب والشهادة أو المشيئة أو الجعل أو التشيّؤ، عكس عالم الأمر الذي يرتبط بفعل الخلق الإلهي كما ورد في الآية من سورة البقرة، التي ارتبط فيها الخلق بالأمر.

ويلخص كل ما سبق قوله "وهو (أمر) إلهي ينتهي إلى (تشيّؤ) في الواقع عبر (الإرادة) بما يغطي الصيرورة مداها الزمني في جدلية التكوين، وغائية التطور بهدف أن يتضمن تركيب الإنسان قوانين وعيه..."(1) ومعنى ذلك أنَّ الهدف من ذلك هو انسجام هذه العوالم مع الغائية الإلهية التي يستحوذ فيها عالم الغيب على عالم الشهادة، ليقوده نحو غاية محددة؛ مما يمنع إلغاء الإنسان وكينونته، بل ويعطي للكون تماثلاً مع إمكانات العقل الإنساني على إدراكها.

٤- الغائية وكينونة الإنسان:

الغرض من تحليل حاج حمد لمنهجية القرآن الكريم هو استخراج فلسفة قرآنية، تنتهي من الناحية الأنطولوجيا إلى فلسفة الإنسان، من خلال ضبط الغاية من وجوده، وهذا ما يجسّده قوله:"... ولكنها تأخذ بغائية مزدوجة أساسها الخلق

(١) حاج حمد، **إبستيمولوجيا المعرفة الكونية**، مرجع سابق، ص ٢٤٠.

والتشيّؤ معاً، فالظواهر الكونية المتشيئة عبر الصيرورة والتحول تحكم في ذاتها غاية ترتبط بوجود الإنسان نفسه..."[1] ومعنىٰ ذلك أنَّ الغائية تقود إلىٰ تعرّف الوجود البشري ولاعتبار أنَّ الإنسان لا يمكن التّعرّف إليه إلا من خلال تموقعه في الكون، والذي لا يتم إلا بوساطة الكشف عن علاقة الإنسان بالله وبالطبيعة، لينتهي الأمر إلىٰ ضبط موقع الإنسان، ومن خلال هذا الموقع تتضح الغائية الكونية.

كما هو سائد في الأدبيات الإسلامية نجد أنَّ الله قد حدّد علاقة البشرية، من خلال فكرة الاستخلاف، وهذه الأخيرة ترتبط بفكرة أخرىٰ، وهي التسخير الذي يصل الإنسان بالطبيعة. وعليه، يصبح الإنسان مستخلفاً لله في الأرض، والأخيرة مسخّرة له.

وعند حاج حمد يصبح معنىٰ الاستخلاف مرتبطاً بتفعيل الإنسان لفعل الله داخل الطبيعة المسخّرة له، وهنا يقول حاج حمد: "فلفظة خليفة تعني أن يخلف الإنسان غيره في موقعه، وهذا ليس بالموقع البسيط عن الله، فكيف حين يسخّر الله قوته وقدرته لفعل الإنسان وتحقيق مهام الخلافة... فالخلافة ذات عمق ذاتي في أصل تكوين الإنسان وقدراته"[2] وهذا النص يحمل دلالات عدة يمكن تلخيصها فيما يأتي:

- إنَّ الخلافة لا تعني أن الله سيلغي وجود الإنسان، وعلىٰ العكس سيفعّل طاقاته، لكي يؤدي وظيفة الاستخلاف علىٰ أكمل الوجه.
- وإنَّ التسخير تضمّن تسخير قدرة الله المتجلية في الأسماء الحسنىٰ. ومن ثمّ، ففعل الله وقدرته سُخِّرت للإنسان، إضافةً إلىٰ الكائنات، وكل ما في السماوات والأرض.

(١) حاج حمد، **منهجية القرآن المعرفية**، مرجع سابق ، ص ١٤٠.

(٢) حاج حمد، **العالمية الإسلامية الثانية**، مرجع سابق، ص ٤٨١- ٤٨٩.

- إنَّ الاستخلاف من طبيعة تكوين الإنسان ذاته؛ أي جزء من تركيبته، التي تختلف عن تركيبة الملائكة التي لم تحظ بالاستخلاف بالرغم من كونها تسبّح الله بكرةً وأصيلاً، ونالها الإنسان.

ومن هنا، فإن كان الإنسان يملك طاقات ذاتية تؤهله لأن يكون خليفة لله ويكون الكون كله مسخراً له، فلابد أن يكون هو الرابط بين عالمي الغيب والشهادة، ولهذا يقول حاج حمد: "... الرابط بين العالمين هو الإنسان الذي وهبت له الروح، فبآدم اكتملت رابطة الغيب/ الإنسان/ الطبيعة"[1] وانتباه حاج حمد هنا، مهم جداً، لاعتبار أن الإنسان هو خليفة الله، فهو من سيربط بين الله وكائناته، ولهذا مده بإمكانات ذاتية.

ومن خلال ما سبق، يتّضح موقع الإنسان في نطاق الكون؛ أي هو رابط بين عالم الغيب والشهادة، وهذا لأصل تركيبته، ممّا يدعونا إلى البحث في هذه التركيبة التي سمحت للإنسان أن يتخذ هذا الموقع الرفيع في الكون.

يرى حاج حمد أن تكوين الإنسان رباعي الأبعاد، وقد حددها في قوله: "إن الروح هي (بعد رابع) خارج الأبعاد الثلاثة التي يمكن أن يعيش بها الإنسان، البدن والحواس..."[2] وهذه التركيبة الرباعية لكينونة الإنسان يمكن تقسيمها إلى قسمين الأول المتعلق بالروح، والثاني المتعلق بالمادة؛ أي جزء متصل بعالم الشهادة وآخر بعالم الأمر.

وتفصيل هذه العناصر بالغ الأهمية، لكونه يرتبط بأهم رابط بين عالم الغيب وعالم الشهادة وهو الإنسان، وستبدأ بتكوين النفس، ثم الروح، وأما الحس والبدن، فكلاهما يمثلان عنصرين في الطبيعة على الترتيب؛ أي النبات والجماد.

(١) حاج حمد، **تشريعات العائلة في الإسلام**، مرجع سابق، ص ٧٥.

(٢) المرجع السابق، ص ٧٣.

والنفس حسب حاج حمد ذات جوهر مادي؛ أي أنها تكوين وتخليق طبيعي، وهذا ما يؤكده قوله: "إنّ النفس وفْقاً لما أوضحناه في سورة الشمس هي من مركبات الوجود الطبيعي الكوني الخاضع لمنهجية العلوم الوظيفية خلافاً للروح..."(١) ومعنى ذلك أن النفس هي نتاج طبيعي يخضع لفعل الجعل، ويمكن دراسته دراسة علمية موضعية.

إلا أنَّ ما يؤكّده حاج حمد، هو أنها هي أرقى تخليق في الكون، وهذا من خلال تحليله لسورة الشمس، وبذلك يجب أن نورد مقدمة هذه السورة، لنصل إلى كيفية تكون استنتاجات حاج حمد؛ إذ يقول الله عزَّ وجلَّ: ﴿وَٱلشَّمْسِ وَضُحَىٰهَا ۝١ وَٱلْقَمَرِ إِذَا تَلَىٰهَا ۝٢ وَٱلنَّهَارِ إِذَا جَلَّىٰهَا ۝٣ وَٱلَّيْلِ إِذَا يَغْشَىٰهَا ۝٤ وَٱلسَّمَآءِ وَمَا بَنَىٰهَا ۝٥ وَٱلْأَرْضِ وَمَا طَحَىٰهَا ۝٦ وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّىٰهَا ۝٧﴾ [الشمس: ١-٧]، ينتبه حاج حمد إلى أنّ الآيات السابقة عن آية ﴿وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا﴾، كلها تعبّر عن ثنائية أساسية، وهي: الشمس/ القمر، النهار/ الليل، السماء/ الأرض، لتصل إلى النفس التي ليس لها ثنائية، بل تبدأ ثنائية أخرى داخلها؛ أي داخل عالم النفس.(٢)

ويخلص حاج حمد إلى نتيجة مفادها أن النفس تكوين من أركان الوجود الطبيعي، من شمس وقمر، وليل ونهار، وسماء وأرض. وعليه، "فالشمس هي أرقى نتاج للوجود والحركة الكونية وفْقاً لما قررته سورة الشمس، ومعنى ذلك أنَّ النفس هي طاقة الحياة في الإنسان، التي تسمح له بالتفاعل مع الكون كله تأثراً وتأثيراً؛ مما يعني أنَّ للنفس خاصية التفاعل مع عالم الشهادة، وهذه الخاصية الثنائية في التكوين هي التي أعطت النفس قدرة إضافية، وهي الحرية؛ إذ يؤكد قائلاً: "ولأنه تفاعل بين متغايرات، شمس وقمر، نهار ليل، سماء وأرض، وتأتي قدرة

(١) حاج حمد، **منهجية القرآن المعرفية**، مرجع سابق، ص ١٥٦.

(٢) المرجع السابق، ص ١٥٩.

النفس على الاختيار؛ لأنها ليست أحادية التركيب ﴿فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا﴾ فهي قابلة للاختيار؛ لأنها مركبة عبر الانقسام الجدلي"[1] ودليله في ذلك أنَّ النفس ذات تركيب جدلي مزدوج؛ مما يعني أنَّ لها إمكانات الاختيار، فلو كانت أحادية البعد لما أمكن لها الاختيار، وكانت خاضعة لقوانين الطبيعة الحتمية.

وعليه، فالحرية جزء من تركيبة النفس وليست أمراً إضافيّاً إليها، فالله لا يسلب حرية الإنسان، بل إنَّها من مقومات الاستخلاف، ففي كتابه "حرية الإنسان في الإسلام" يقول حاج حمد: "إذاً، فالله هو مصدر العطاء الكريم والحسن لعبده البشري، ثم تأتي علاقة العبد البشري بهذا العطاء الكريم، فالله ليس هو المتصرف في هذا العطاء، إنما يملّكه للعبد البشري...؛"[2] أي إنّ الاستخلاف كعلاقة عبد بربه، هي ليست استلابية، بقدر ما هي تفعيل لطاقة الإنسان، "فالخلق يتجه لاختيار إرادة الإنسان بكامل الحرية، وهذا هو جوهر العلاقة بين المالك الإلهي والعبد البشري، علاقة تقوم على العطاء والوعي والحرية في التملك والتصرف،[3] ويضاف إلى الحرية مقومات الوعي؛ أي السمع والبصر والفؤاد تلك المقوّمات التي تنبني عليها المسؤولية.

ولكن يبقى السؤال مطروحاً، ما الغاية من كل ذلك؟ فأيّة غاية يريدها الله؟

لبلوغ الغاية لا بدَّ من استكمال الشق الثاني من تركيبة الإنسان وهو الروح، فكما أن الإنسان يتصل بعالم الشهادة بوساطة النفس، فإنه يتصل بعالم الغيب بوساطة الروح، فما هي الروح؟

---

(١) حاج حمد، **العالمية الإسلامية الثانية**، مرجع سابق، ص ٩٨.

(٢) حاج حمد، محمد أبو القاسم. **حرية الإنسان في الإسلام**، تحقيق: محمد العاني، بيروت: دار الساقي، ٢٠١٢م، ص ١٠٢.

(٣) المرجع السابق، ص ١٠٢-١٠٣.

ومفهوم الروح عند حاج حمد -لا يُعنى بتاتاً بالحياة والموت- هي قناة اتصال بالغيب لهذا نجده يقول: "لا علاقة للروح بحياة الكائن الإنسان، وإنما هي قناة اتصال بالوحي والملأ الأعلى،"[1] وهنا تأكيد أن وظيفة الروح معرفية بالدرجة الأولى، تختص بالاتصال بعالم الغيب، وإضافة للخاصية المعرفية يكتشف حاج حمد خاصية ثانية، هي التعلق بعالم الأمر، وهذا الاكتشاف يولّده حاج حمد من الآية الكريمة في قوله تعالى: ﴿وَيَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلرُّوحِۖ قُلِ ٱلرُّوحُ مِنۡ أَمۡرِ رَبِّي وَمَآ أُوتِيتُم مِّنَ ٱلۡعِلۡمِ إِلَّا قَلِيلٗا ٨٥﴾ [الإسراء: ٨٥]، وهنا يقول حاج حمد: "فبتفكيك هذه الآية نجد أن الروح من (أمر) ربي،"[2] وهذه الخاصية؛ أي التعلق بعالم الأمر، هي ما يمنحها القدرة على التواصل المعرفي بعالم الغيب، لكونها جزءاً من عالم الأمر، وليس الإرادة النسبية أو المشيئة، لهذا فهي مطلقة.

وخلاصة لما سبق، إن الإنسان نفس وروح، فالأولى يتصل بوساطتها بالعالم المادي؛ أي عالم الشهادة، والروح يتعامل بوساطتها مع عالم الغيب. وعليه، يتموقع الإنسان بين عالمي الشهادة والغيب؛ إذ يتحدد له دور هو الخلافة، ويزود بذلك بقدرات تسخيرية هائلة، ولكن لأية غاية؟ هنا نصل إلى غاية الوجود البشري والكون كله.

ويحدد حاج حمد الغاية في تحقق الفعل الحضاري المنسجم مع الكون، يقول في نص يختزل جل أفكاره ما مفاده: "في مقابل هذا الدفع الحضاري الضخم لا يطلب الله من الإنسان (خليفته في الأرض) إلا أن يحكم سلوكيته الحضارية بما يأتي منسجماً مع حقيقة الخلق الكوني. فكل صفة يتخذها الإنسان في سلوكه يخالف الحقيقة الكونية يعتبرها الله (باطلاً) ليس جديراً بالبقاء، وليس هذا الباطل إلا

(١) حاج حمد، **العالمية الإسلامية الثانية**، مرجع سابق، ص ٩٨.

(٢) المرجع السابق، ص ٩٩.

الوجه المعاكس (الحق) المتجلّي في الخلق الكوني."[1] وهنا نستنتج عدة نقاط في فكر حاج حمد، هي:

١- الخلق ليس عبثياً، والصيرورة ليست نحو عدم، بل هي مبنية على مبدأ الحق.

٢- الإنسان مستخلف لله في الأرض، فإن صدر منه سلوك مخالف للحق؛ أي باطل يمحقه الله.

٣- غاية الوجود البشري هو الانسجام مع غاية الخلق، وهي الحق.

ويمتد حاج حمد بغائية الحق من الإنسان إلى الكون كله؛ أي أن عالم الغيب لما يستحوذ على عالم الشهادة، فهو يسيّره نحو غاية الحق، وهذا ما صرّح به حاج حمد في قوله: "... وما يحكم هذه الغائية المزدوجة هو مقابلة تكوين الخلق بالحق...؛"[2] أي إنّ الغاية التي تظهر في عالم الشهادة تصدر من عالم الخلق الذي يهدف إلى غاية وهي الحق.

ويأتي تعريفه لغاية الخلق؛ أي الحق في قوله: "فالحق هو المعاني الإيجابية المتجسّدة في الخلق الكوني من تسخير ورحمة ووحدة وسلام؛"[3] أي أنّ الحق هو كل ما يضمن التسخير المناسب للإنسان، الذي لا يقوم إلا بالرحمة والسلام والتعاون الإيجابي، وهو ما يؤكّد أنَّ الاستخلاف مضاد لسفك الدماء والإفساد الأرض الذي يترادف مع الباطل.

---

(١) حاج حمد، **العالمية الإسلامية الثانية**، مرجع سابق، ص ٤٨٢.

(٢) حاج حمد، **منهجية القرآن المعرفية**، مرجع سابق، ص ١٤٠.

(٣) حاج حمد، **العالمية الإسلامية الثانية**، مرجع سابق، ص ٤٨٣.

استنتاج:

من خلال التحليل السابق لنصوص حاج حمد، يمكنني طرح التكامل الوجودي لمحمد أبو القاسم حاج حمد في النقاط الآتية:

١- التكامل النظمي بين عالمي الشهادة والغيب، دون الوقوع في الاستلاب هو ليس إلغاء عالم الغيب للشهادة، بل هو تكامل يتضح في أن عالم الشهادة يكمله عالم الغيب، وذلك بالأخذ به نحو غاية محققة هي الحق، وعالم الشهادة يكمل عالم الغيب بأنه مجال تحقق غاية الكون، من هنا يتكامل الوجود عضوياً، ويتضح ذلك التكامل في بنائية القرآن المتكاملة التي تعكس بنائية الوجود كله.

٢- ثم يأتي التكامل المقامي عند حاج حمد عندما يرقى بالوجود البشري نحو الله؛ أي ينسجم الإنسان حضارياً مع غاية الله في الوجود وهي الحق، فيرتقي من حالة سفك الدماء إلى الاستخلاف.

المبحث الثالث

أسلمة فلسفة العلوم

تتويج مشروع حاج حمد هو فلسفة العلوم أو أسلمة فلسفة العلوم، وهي المدخل نحو البديل الحضاري المستقبلي، التي بدورها تتصل بنظرية الوجود، وأعتقد بأنها القاعدة الأساسية لكل فلسفة حاج حمد، وفيها تتكثّف مجمل أفكاره. من هنا يمكن توزيع أفكار هذا المطلب إلى عناصر داخلية جديدة، هي:

١- صلة الوصل بين نظرية الوجود والأسلمة.

٢- مفهوم الأسلمة.

٣- منهجية الخلق والتشيّؤ.

٤- الأسلمة ومراتب الوجود.

١- صلة الوصل بين نظرية الوجود والأسلمة:

قبل الحديث عن مفهوم حاج حمد لإسلامية فلسفة العلوم الإنسانية والاجتماعية، وجب أولاً الوقوف عند الصلة التي تأسست بها الأسلمة بنظرية الوجود، عند حاج حمد؛ أي لا بدّ أن ننطلق من لحظة الوصل حتى تتضح حلقات المشروع.

تُعدّ الرؤية التوحيدية هي فلسفة الوجود عند حاج حمد، الرؤية التي تقوم على جدلية الغيب والإنسان والطبيعة، وهذه الرؤية كما يذهب فيلسوفنا هي نفسها مشروع أسلمة المعرفة؛ إذ يقول: "فإسلامية المعرفة هي التعبير المرادف للرؤية الفلسفية التوحيدية الكونية في مقابل اللاهوتية الدينية، وكذلك الوضعية العدمية."[1] وبذلك تصبح الأسلمة مشروعاً معرفياً مندرجاً ضمن الرؤية الفلسفية التوحيدية؛ أي هي

(١) حاج حمد، **إبستيمولوجيا المعرفة الكونية**، مرجع سابق، ص ٥٢.

في حدّ ذاتها رؤية وجودية، وهذا ما عبَّر عنه قائلاً: "إنها فلسفة وجود مطلق تجمع بين جدل الغيب الإلهي استنباطاً من القرآن، وجدل الإنسان المطلق بذاته واللامتناهي النزوع، وجدل الطبيعة بمنطق علمي وتحليلي إبستيمولوجي يعتمد على التفكيك والتركيب معاً".[1] فهي على ذلك مشروع وجودي.

٢- مفهوم إسلامية المعرفة:

عادة ما يُساء الظن بإسلامية المعرفة، سواء من عند الأنصار أو المعارضين؛ إذ ينظر إليها بوصفها تحويل القوانين الفيزيائية إلى قوانين إسلامية أو وسم أيّ منجز علمي سمة إسلامية، كأن نجد له آية توافقه أو تضمنه في حديث لرسول الله ﷺ أو ضبطه ضمن حكم شرعي ما.

هذا التصور لا يتصل بميدان الفلسفة، كما أنه لا يلج إلى عمق المشكل المعرفي للمعرفة الإنسانية، ويجعل بذلك من الأسلمة حلّاً، بل العكس فقد حوّل هذا التصوّرُ الأسلمة إلى جهد يختزل المعرفة العلمية في حدود تصور تراثي تقليدي.

في حين أنَّ حاج حمد يبحث عن مخرج لإشكالية استلاب الإنسان لصالح الوضعية المادية، وهنا يجعل من القرآن وليس التراث التاريخي هو الأساس الوجودي والمعرفي، لتحقيق المخرج من الأزمة المعرفية التي سبقت الإشارة إليها في العنصر الأول من هذا المبحث، والمتمثلة في العجز التركيبي الذي تعاني منه الوضعية؛ لهذا، نجد حاج حمد يعرّف إسلامية المعرفة بقوله: "أسلمة المعرفة؛ تعني فك الارتباط بين الإنجاز العلمي الحضاري البشري والإحالات الفلسفية الوضعية بأشكالها المختلفة، وإعادة توظيف هذه العلوم ضمن ناظم منهجي ومعرفي ديني - غير وضعي..."[2] ويحوي هذا النّص عناصر قد سبق ذكرها، وعناصر أخرى

---

(١) حاج حمد، **إبستيمولوجيا المعرفة الكونية**، مرجع سابق، ص ٥٢.

(٢) حاج حمد، **منهجية القرآن المعرفية**، مرجع سابق، ص ٣١.

آتية؛ إذ تظهر أنَّ الأسلمة عملية تمر بمرحلتين؛ الأولىٰ إزاحة التأويلات الفلسفية للمنجز العلمي، والثانية إدراجها ضمن البنائية القرآنية الكونية، وكلا المرحلتين تعبران عن طريقة حاج حمد المتولدة من القرآن، الطريقة التي سبق وأن سماها بالاستحواذ النقدي، الذي يصدق ويهيمن ويستوعب، ثم يتجاوز أو يتضمن ويتجاوز، نحو آفاق معرفية أوسع، تمنح الممارسة العلمية انفتاحاً لا محدوداً.

إلا أنَّ الأسلمة لا تتم بوصفها جهداً عشوائياً انتقائياً، "فالأسلمة ليست إضافة، وإنما إعادة صياغة منهجية ومعرفية للعلوم وقوانينها، فأي محاولة لأسلمة هذه العلوم لا تستند إلىٰ ضابط منهجي كلي ومعرفي بذات الوقت لن تؤدي إلا إلىٰ تشويه الهدف من الأسلمة؛"(١) أي إنها تحتاج أن تُنظّم في إطار ناظم منهجي يركّب بين عناصر الظاهرة، ويكشف عن العلاقات والروابط التي تؤطر المنجز العلمي في إطار وحدة مركبة، فالأسلمة جهد منهجي يقوم علىٰ منهج الجمع بين القراءتين؛ قراءة في الغيب بوساطة القرآن الكريم، وقراءة في العلوم الطبيعية. ومن هنا يبرز عنصر مهم في فلسفة حاج حمد يجسّد فكرة التكامل النظمي والتكامل المقامي، والمتمثلة في فكرة تكامل منهجية الخلق ومنهجية التشيّؤ.

٣- منهجية الخلق ومنهجية التشيؤ:

يصرّح حاج حمد عن التكامل في منهجه قائلاً: "... فكلاهما -القرآن والوجود المتشيّء- يكمّل الآخر في الكشف عن دلالات الوجود وقوانينه، القرآن بمقولاته والطبيعة بحركتها...؛"(٢) أي أنَّ للوجود مستويين، هما: عالم الشهادة، وعالم الغيب، فلا يكشف عالم الشهادة نفسه إلا من خلال العلوم الطبيعية التي تكشف عن حركة الكون، وأما عالم الغيب فيكشف عن نفسه من خلال القرآن الكريم.

(١) المرجع السابق، ص ٣٢.

(٢) المرجع السابق، ص ١٧٧.

من هنا تتضح لنا العلاقة بين منهجية الخلق بمنهجية التشيّؤ، وهنا يفرد لها قولاً واضحاً حين دوّن قائلاً: "هذا إطار تُفهم من خلاله علاقة منهجية الخلق بمنهجية التشيّؤ، فهي علاقة تداجية وتكاملية..."[1] ولكونها تكاملية، فإن سؤال الكيفية يلحّ على الباحث، فكيف سيتم هذا التكامل؟

يعرّف حاج حمد منهجية الخلق بقوله: "تعني فعل الله في الإطار الكوني المهيمن على الإطار الأرضي..."[2] وهذا لا يعني إلغاء منهجية التشيّؤ بمنهجية الخلق، بل يعني احتواء صيرورتها لتأخذها نحو غائية محددة، وإلا لوقع في الحلولية؛ لأن الخلق مطلق، والتشيّؤ نسبي. ولتحقيق هذا التكامل أسس حاج حمد أطروحته على مبدأين أساسيين، هما:

أ- عدم الفصل بين العلوم الإنسانية والعلوم الطبيعية.

ب- العلوم الطبيعية وظيفية، والقصد من ذلك أن توظف في إطار منهجية الخلق، فهي قوانين يوظفها منهجية الخلق لغاية الحق.

وكلا المبدأين يقودان نحو فهم العالم، فالأول وهو وحدة العلوم لاعتبار أنها تتكامل نظمياً في إطار كوني واحد، يكشف عن انتظامه أو بنائية القرآن الكريم؛ لهذا، تؤخذ العلوم بوصفها وحدة لا منفصلة.

وأما المبدأ الثاني فيسعى للخروج من النسبية العدمية، التي تنتمي إلى دائرة الصيرورة العبثية الخالية من الغائية الإلهية؛ ما من شأنه أن يؤدي إلى تغييب القراءة الأولى والوقوع في اختزالية الوضعية. من هنا تأتي فكرة الوظيفية بوصفها بديلاً عن النسبية، لنمهد لإمكانية القراءة الأولى.

ولكن إذا كانت منهجية التشيّؤ مستوعبة في منهجية الخلق، فكيف تتم الأسلمة؟

---

(١) المرجع السابق، ص١١٩.

(٢) المرجع السابق، ص ١١٦.

٤- الأسلمة ومراتب الوجود:

تتم الأسلمة بوساطة الجمع بين القراءتين، وهذه العملية لا بدّ أن تستوعب انتقال الفعل الإلهي من عالم الأمر المطلق إلىٰ عالم الإرادة النسبي، لتبلغ إلىٰ عالم المشيئة، ولهذا انتبه حاج حمد إلىٰ أنَّ القرآن الكريم قد أفرد لكل مستوىٰ من مستويات العالم قراءة من القراءات، وهي القراءة الإبراهيمية والموسوية، وأخيراً المحمدية، فكلّ منها يدل علىٰ مرحلة ينقل فيها الله سبحانه الإنسانية من مستوىٰ إلىٰ مستوىٰ كوني أرقىٰ.

ويقابل كل قراءة مستوىٰ كوني محدد؛ إذ تأسست القراءة الإبراهيمية في عالم المشيئة، والقراءة الموسوية ارتقت درجة نحو عالم الإرادة، لترتقي القراءة المحمدية إلىٰ مرتبة عالم الأمر.

أ- القراءة الإبراهيمية:

تتميز هذه القراءة بأنها عملية انتقال من عالم الشهادة إلىٰ عالم الغيب، وهي تعبّر من الناحية الزمانية عن طور متقدم من تاريخ البشرية؛ إذ لا يطيق العقل في تلك المرحلة إدراك معارف فوقية تتجاوز حدود المحسوس.

ولهذا، "يحدد القرآن هذه المستويات للجمع بين القراءتين في ثلاث من خصائص النبوات، فإبراهيم هو القارئ لعالم المشيئة المباركة."[1] وعليه، فإن القراءة الأولىٰ تتجه نحو عالم المشيئة؛ أي العالم الذي نعيش فيه، مع نبوة إبراهيم عليه السلام. وهذه القراءة وصفها حاج حمد بالتأليفية، وهنا يطرح السؤال نفسه لماذا سماها بالتأليفية؟

فالتأليف يتم من خلال ثنائيات الخلق المتمظهرة في عالم المشيئة، لتتكامل نحو جعل الكون بيت الإنسان، قال: "فالتأليف بين مظاهر الخلق وظواهر الحركة

(١) المرجع السابق، ص ١٨٩.

التي يجعلها الله في هذه المظاهر، لتعطي الوجود كله بيتاً للإنسان...؛"[1] أي إنَّ القراءة الأولى تؤلّف بين مظاهر الخلق، لتحقق أمرين، هما: التسخير، والحق.

ومعنى ذلك، أن القراءة التأليفية تقود نحو انسجام الإنسان مع الكون، ولحظة الانسجام هي تحقيق تكامل إرادة الإنسان مع غاية الله في الخلق وهي الحق، وهنا يحصل تكامل نظمي بوساطة تحصيل التأليف، وتكامل مقامي بتحصيل الانسجام الكوني.

ب- القراءة الموسوية:

ترتقي قراءة موسى عليه السلام درجة؛ إذ يتجه في قراءته إلى عالم الإرادة؛ أي متجاوزاً عالم المشيئة؛ ولهذا، يرتقي موسى عليه السلام درجة على إبراهيم عليه السلام، ودائماً هذا الأمر مراعاة لتطور العقل البشري، وهنا مكمن الحكمة الإلهية لاعتبار أنها ترقى بالإنسان من درجة إلى أخرى أسمى منها.

وخصيصة هذه القراءة أنها نفي للصدفة، يقول حاج حمد موضحاً: "والتوحيد بين القراءتين جمع لقرائن الزمان والمكان، فليس ثمة صدفة في اقتران الأحداث ببعضها، وليس ثمة صدفة أو مصادفة في جريان الصيرورة وانسيابها عبر متغيرات الزمان والمكان..."[2] ومعنى ذلك، أن نقطة البدء في هذه القراءة هي توحيد القرائن للدلالة على القانون الذي حدثت وفقه؛ مما ينفي وجود الصدفة كما حصل في قصة موسى عليه السلام مع الخضر عليه السلام.

والقرائن هنا في القراءة التوحيدية كما يرصدها حاج حمد، تؤول إلى نقطة نهاية مهمة تتمثل في الاتصال بعالم الغيب المباشر، والمحكوم بالإرادة المقدسة التي تحكم صيرورة الكائنات، يقول: "إن المقترنات هنا تتصل مباشرة بإرادة إلهية في صياغة

---

(١) المرجع السابق، ص ١٨٠.

(٢) المرجع السابق، ص ١٨٠.

الوجود، وهنا يظهر فعل الغيب المباشر وليس المطلق بعد في الوجود..."[1] وما يتأكد من هذا القول أنّ مآل نفي الصدفة هو بلوغ فهم نظام الكون بوصفه محكوماً بفعل غيبي مباشر، وهو الإرادة النسبية، والمقدسة.

وفعل الغيب يتجلى من خلاله أسماء الله الحسنى، التي هي حقائق كونية تتجلّى بها الموجودات؛ لهذا، تصبح الأسماء لست مجرد ألفاظ لها دلالات بقدر ما هي في الحقيقة كينونات؛ لها حقيقة فعلية تتمظهر في الكون.[2] ويبرز التكامل هنا في توحيد الفعل البشري مع صفات الله، لكي يمارس استخلافه على صورة أكثر تكاملاً، فالقراءة التوحيدية تصوغ التكامل وفق صورتين، هما:

التكامل النظمي، ونفي الصدفة من خلال توحيد القرائن، لتأكيد انتظام معين للكون.

التكامل المقامي: يعرج فيه الإنسان إلى معرفة صفات الله وأسمائه.

ج- القراءة المحمدية:

ويصطلح عليها حاج حمد بقراءة الدمج؛ أي إنها تدمج بين القراءتين السابقتين في قراءة واحدة، وهذه العملية - أي تكامل الدمج - تقود إلى تكامل المقام؛ إذ يرتقي النبي محمد ﷺ إلى مرتبة عالم الأمر؛ إذ يوجد الفعل الإلهي المطلق.

وقد أكد حاج حمد عن مقصد هذه القراءة حينما، قال: "وهنا يتجلّى الله بفعله المطلق فوق عالم المشيئة المُؤلِفة بين القراءتين، وفوق عالم الإرادة المُوحِدة بين القراءتين، فهنا أمر يتنزل من الذات الإلهية المُنزّهة؛ ليحتوي الوجود وما فيه..."[3] ومعنى ذلك، أن القصد هو بلوغ الفعل الإلهي المطلق الذي يتنزل بتوسطات من عالم الأمر إلى عالم الإرادة، وينتهي إلى عالم المشيئة.

---

(1) المرجع السابق، ص ١٨٣.

(2) المرجع السابق، ص ١٨٣.

(3) المرجع السابق، ص ١٨٤.

والوصول إلى عالم الأمر المطلق هو ليس غاية نهائية من القراءة، بل هو وسيلة تقود إلى غاية أسمى، تتكامل درجة في مقام أعلى، هي بلوغ التوحيد، يقول حاج حمد: "هنا عامل الدمج بين القراءتين صعوداً بالنفس إلى مرحلة التوحيد المطلق..."[1] ومعنى ذلك، أنّ أرقى المراتب هي توحيد الخالق.

ومن خلال ما سبق ذكره يتجلّى التكامل في أطروحة حاج حمد المعرفية، في تكاملين هما:

- **التكامل النظمي**: وفيه نلاحظ تكامل عناصر الوجود، المتمثلة في مطلق الغيب ومطلق الإنسان، ومطلق الطبيعة، دون أن يستلب طرف لآخر وجودياً، ومعرفياً. فمن الناحية الوجودية لا تلغي ماهية طرف لآخر، وأما المعرفية فإن القدرات البشرية تتكامل مع نظام الوجود غيباً وطبيعة، وهذه المؤهلات متأتية من قدرات ذاتية في فهم الطبيعة، وقدرات إلهية متمثلة في مطلق القرآن لفهم القرآن.

وتنتظم القراءتان في صورة تكاملية عند الجمع بين منهجية الخلق ومنهجية التشيّؤ، التي يتوسطها الإنسان بوصفه قارئ الكون وقارئ عالم الغيب، وتتضافر كلا المنهجيتين للكشف عن نظام الوجود وقوانينه، وهنا جوهر إسلامية المعرفة؛ إذ يتم تعرّف جدلية الغيب والإنسان والطبيعة.

- **التكامل المقامي**: ويرجع التكامل المقامي إلى نقطة أساسية، هي الجمع بين القراءتين؛ ليصل إلى التوحيد بوصفه أعلى مقام يبلغه الفهم البشري، وذلك لا يتم دفعة واحدة، بل بالارتقاء من مقام إلى مقام أعلى، بحسب مراتب الوجود.

وهنا يظهر التكامل المقامي في الأسلمة؛ إذ يرتقي الإنسان من مقام القراءة في عالم المشيئة المباركة إلى عالم الإرادة المقدسة، ليصل إلى عالم الأمر المنزّه، ثم يدمج بينها في قراءة واحدة، ليرتقي إلى التوحيد أو الرؤية الفلسفية التوحيدية.

---

(١) المرجع السابق، ص ١٨٥.

المبحث الرابع

التاريخ والمشروع الحضاري

سأسعى في هذا المبحث إلى الاختصار؛ إذ إنّ الأمر الأساسي في البحث هو تحصيل نظرية حاج حمد الوجودية، وأما هذا العنصر فهو تطبيق فقط لهذه الرؤية الكونية التوحيدية، ولا سيما أنَّ الدراسة تتعلق بالبعد المعرفي.

وفي مناقشته للتاريخ، يحدد لنا حاج حمد ثلاثة عناصر أساسية يدور حولها تصوره للتاريخ، وهي: حركة التاريخ القرآنية، والحاكمية، والعالمية الإسلامية بديلاً، وهذه العناصر يمكن تصويرها بخط مستقيم، ينتقل فيه حاج حمد من تحديد مسار التاريخ، مروراً بأنواع الحاكميات، ليصل إلى مستقبله إلى العالمية البديل.

١- حركة التاريخ القرآنية:

يؤكد حاج حمد على صورة لحركة التاريخ، تختلف عن تلك التي نراها عند كل من مالك بن نبي و(شبنجلر، وتونبي، وفولتير، وكوندرسيه)، وغيرهم؛ إذ تنقسم معظم التصورات بين التقدمية الخطية، والتعاقب الدوري.

في حين أن حاج حمد يؤكد بقوله: "مفهوم الحركة في التاريخ البشري لا تستوي خصائصه المرحلية في القرآن على المتعاقبات الطبقية المتولدة عن بعضها عبر منهجية الصراع كما هو الحال في تجربة الحضارة الأوروبية، بل تستوي كأشكال دائرية بدءاً من الشكل الفردي إلى الشكل القومي إلى الشكل العالمي...؛"[1] ومعنى ذلك أن حركة التاريخ تتمثل في دوائر يرتقي فيها الإنسان من مرحلة دنيا إلى مرحلة أعلى، وتتمظهر فيها منهجية الخلق والتشيّؤ، للوصول إلى الغائية التي وضعها في الخلق، وقد سبق تحليلها.

---

(١) حاج حمد، **العالمية الإسلامية الثانية**، مرجع سابق، ص ٢٣.

وهذه الأطوار أكدها القرآن ابتداء من المرحلة الآدمية، ثم الإسرائيلية وأخيراً العالمية الإسلامية، الأولىٰ بقيادة العرب، وتستأنف جهدها مرة ثانية في الدخول في تدافع مع إسرائيل بوصفها بداية للعالمية الإسلامية الثانية.

وما يحرك التاريخ جدل بين المطلق الذاتي، والمطلق الإلهي، فالأخير يحجم من المطلق الذاتي لما آل إليه من فساد في الأرض؛ إذ يتمظهر في المطلق الذاتي الفردي مع آدم؛ مما آل به إلىٰ النزول من الجنة، ثم المطلق الذاتي القومي، وأخيراً المطلق الذاتي الأوروبي العالمي.

ومن خلال هذا الجدل يكشف حاج حمد عن الغاية منه في قوله: "إن غاية متطلبات المنهج الإلهي هي تحجيم المطلق الذاتي بالجمع بين القراءتين في قراءة كونية واحدة، تُبنىٰ علىٰ أساسها حضارة الإنسان ضمن مختلف المراحل الثلاث، بذلك تتحقق نوعيات الاستخلاف الثلاث."[1] بذلك ينسجم الفعل الحضاري الإنساني استخلافاً بتوافقه مع إرادة الله المبنية علىٰ الرحمة، وتسخيراً بعدم الإفساد في الأرض، وهذا لا يتم إلا بوساطة ثلاث مراحل تاريخية، تتجلّىٰ في مراحل الاستخلاف الثلاثة:

٢- الحاكمية وأنواعها:

من خلال المراحل التاريخية السابقة تظهر ثلاث مراحل للحاكمية، وهي الحاكمية الإلهية، والحاكمية الاستخلافية، وأخيراً حاكمية الكتاب، وكلها تعكس التدخل الإلهي لتكامل الإنساني الاجتماعي، والمنسجم مع التكامل المعرفي، الذي يرتقي فيه الإنسان من المحسوس إلىٰ إدراك عالم الأمر.

والحاكمية ترتقي بالإنسان نحو أن يتكامل عضوياً مع بيته الطبيعي الذي انفصل عنه، وهنا يأتي التدخل الإلهي، ليقود الإنسان للانسجام مع إرادة الله في

---

(١) المرجع السابق، ص ٢٧.

الكون، وهنا نجد أن حاج حمد قد انتبه إلىٰ ثلاث حاكميات ينتقل فيها الفعل الإلهي من المظهر الحسي، ليصل إلىٰ التجلي الغيبي المدرك بوساطة الجمع بين القراءتين.

أ- الحاكمية الإلهية:

يعرف حاج حمد الحاكمية الإلهية بقوله: "إن الحاكمية الإلهية تعني حكم الله المباشر للناس دون استخلاف بشري، وهو حكم يتميز بالهيمنة المباشرة علىٰ البشر وعلىٰ الطبيعة في آن واحد، مع التصرف الإلهي فيهما (البشر والطبيعة) تصرفاً محسوساً وملموساً -من وراء حجاب- ولكن عبر إحداثيات منظورة."[1] وعليه، يظهر أن هذه الحاكمية حسية تتمظهر في العطاء الإلهي الخارق، الذي يقابله العقاب الإلهي الشديد المتماثل مع العطاء؛ ولهذا، تميّزت الشريعة الإسرائيلية بأنها شريعة إصر وإغلال، لا رحمة ويسر، لكونها نتاج للحاكمية الإلهية المباشرة.

ب- حاكمية الاستخلاف:

إذ يصبح الحكم للإنسان، لكن يظل التدخل الإلهي بارزاً من خلال خليفة في الأرض؛ إذ يرتبط الملك بالنبوة، وقد صرّح حاج حمد قائلاً: "إن حاكمية الاستخلاف عن الله في الأرض للإنسان تعني أن يكون الخليفة موصولاً بالله عبر الإلهام والإيحاء، وأن تسخّر له الطبيعة والكائنات..."[2] ومعنىٰ ذلك، أنَّ حاكمية الاستخلاف لا تخضع لله مباشرة، ثم إنها تخضع لتوجيهات إلهية غير مباشرة عن طريق الخليفة أو النبي؛ وهو داود وسليمان، ويزود الخليفة بتسخير الكائنات كلها، وهنا تكتمل عناصر الاستخلاف.

---

(١) حاج حمد، **الحاكمية**، مرجع سابق، ص٤٥.

(٢) المرجع السابق، ص ٦٤.

ت-حاكمية الكتاب البشرية:

وأما مرحلة حاكمية الكتاب، فهي تعبر عن أعلى مستويات التكامل المقامي؛ إذ يبلغ البشر مقاماً راقياً في حكم كيانهم وتأسيس حضارتهم، الحكم الذي ينطلق مع خاتم النبيين، وبهذا الصدد يقول حاج حمد: "إن مرحلة الحاكمية البشرية هي أخطر مرحلة تناولها الخطاب الإلهي للبشرية...، فالله قد تدرّج بالبشرية لتحكم نفسها، وتلك غايته من الخلق...؛"[1] أي أنّ عملية التكامل قضت بالتدرج من مقام إلى مقام أرقى نحو غاية محددة، وهي أن يحكم البشر أنفسهم، حكماً يتكامل فيه الإنسان نظماً مع الكون؛ أي البيت الذي يأويه.

ولهذا زوّد الله الإنسان بالقرآن الكريم، وجعل بين دفتيه شريعة التخفيف التي تنسخ شريعة بني إسرائيل التي تميزت بكونها شريعة الإصر والأغلال، وإن المشروع المحمدي ينطلق من قراءة معرفية كونية، وهي قراءة قرآنية، يتم الجمع بينهما في قراءة واحدة، يحصل منها مشروع حضاري متكامل.

---

(١) المرجع السابق، ص ٧١.

المبحث الخامس

تجريد نموذج التكامل المعرفي التوحيدي في مشروع المعرفية القرآنية

- يتجلّى التكامل في ثلاثة عناصر أساسية، هي: التكامل النقدي والتكامل النظمي والتكامل المقامي.

١- التكامل النقدي:

يظهر عند حاج حمد في نقده لمضادات التكامل، وهو التسافل الذي يتمظهر في الأفكار الآتية:

- الاستلاب الذي في جوهره عملية إلغاء لكينونة الإنسان، والوقوف في وجه تكامل طاقاتها.
- فكر اللاهوت السماوي، وهو استلاب الإنسان لصالح الإله.
- فكر الوضعية، وهو استلاب الإنسان لصالح الطبيعة.
- فكر المقاربات والمقارنات: وهو فكر تبعيضي، يأخذ ببعض العناصر ويترك أخرى، إما للمفاضلة أو للمقاربة، وهو وعي يعجز عن إدراك المنظومات الكلية، وهو فكر مضاد لكل صور التكامل.

وإضافة إلى نقده لمضادات التكامل يصل حاج حمد إلى منهج نقدي يتميز هو الآخر بالتكامل، فهو لا يلغي المنجز المعرفي السابق، بل يستوعبه ثم يقوده نحو تكامل أرقى، وهو ما اصطلح عليه الاسترجاع النقدي، فوفق هذا المنهج أنه ينجينا من آفتين قاتلتين لتكامل المعرفة، هما:

أ- **القطيعة العدمية**: وهي التي تقطع مع الماضي فتعدمه؛ ما يؤول إلى تأسيس بدايات صفرية لا نهائية، في حين أن الاسترجاع النقدي هو تكامل مع الماضي نحو آفاق مستقبلية يتم عن طريق استرجاع عناصر حية، وإزالة عوائق الارتقاء نحو الآفاق.

ب- **التواصلية الإمعية**: الإمعية في الاتّباع الأعمى دون ممارسة نقدية، وهنا نجد تواصليتين إمعويتين، هما: الإمعوية للغرب، والإمعوية للتراث، وهذه تفقد المشروع الحضاري الإسلامي إمكان ارتقائه نحو الآفاق المعرفية المفتوحة، التي تمثّل جوهر التكامل المعرفي؛ لذا فالاسترجاع النقدي منهج تكاملي يستوعب الماضي ويتجاوزه.

٢- التكامل النظمي:

ويتجلّى في الأفكار الآتية:

أ- تكامل معارف الوحي مع معارف العلم:

وهو ما تشكله إسلامية المعرفة؛ إذ ينشأ التكامل عن طريق نزع الإحالات الفلسفية الوضعية للمعلومة العلمية، وإعادة تركيبها في إطار البنائية القرآنية، وهذه الأخيرة هي الفكرة الناظمة لتكامل القراءتين؛ أي القراءة القرآنية والقراءة الكونية والدمج بينهما، وهنا موضع التكامل.

ب- تكامل مراكز الوجود:

هناك ثلاثة مراكز، هي: الإله، والإنسان، والطبيعة، ويحصل بينها تكامل نظمي من خلال فكرة الجدل، وهي فكرة ناظمة تتميز في مضمونها عن الجدل الهيجلي والماركسي، من زاوية أن الأخيرين عرّفا الجدل بأنه صراعٌ، في حين الجدل عند حاج حمد هو تكاملٌ بين مطلقات ثلاث هي: الإنسان، والطبيعة، والقرآن.

ت- تكامل العوالم:

يتكامل عالم الغيب مع عالم الشهادة، وهنا ينسج حاج حمد نظمه من خلال فكرة الفعل الإلهي، الذي يتجلّىٰ بمظهرين، هما: فعل الخلق، وفعل الجعل؛ إذ يتكامل كلا الفعلين دون الوقوع في الاستلاب؛ أي استلاب عالم الغيب للشهادة؛ إذ إنَّ فعل الخلق يقود عبر منهجيته فعل الجعل نحو غايات إلهية.

ث- المطلقات ونفي الاستلاب:

والفكرة المؤسسة للتكامل النظمي لحاج حمد هي تعريفه للإنسان بوصفه كائناً مطلقاً، وينسجم مع الطبيعة المطلقة بوصفها بيتاً له، وكذلك ينسجم مع القرآن المطلق بوصفه وعياً مطلقاً، وبهذا التعبير يمتنع معرفياً استلاب الإنسان لصالح أي طرف، لكونه مطلقاً مثله مثل الطبيعة والقرآن؛ ولأن الأزلي؛ أي الله لا يُلغي المطلق.

٣- التكامل المقامي:

ويتجلّىٰ في الأفكار الآتية:

أ- تكامل مراتب الوجود: وهذا التكامل يكمن في بنائية الكون، التي تمتد من عالم الأمر إلىٰ عالم الإرادة وتنتهي إلىٰ عالم المشيئة، والفكرة التي تنظم التكامل هي التوسطات الجدلية، فالوجود يرتقي في مراتبه من عالم المشيئة المباركة إلىٰ عالم الإرادة المقدسة وينتهي إلىٰ عالم الأمر المنزّه، وبلغة الفلسفة من النسبية إلىٰ المطلق إلىٰ الأزل.

والهندسة المعرفية لهذا التكامل تتخذ صورة طبقات متراصة فوق بعضها بعضاً، وتتخذ صورة توسطات تبدأ من الإله الأزلي، وتنتهي إلىٰ عالم المشيئة النسبية.

ب- التكامل المعرفي: وهو ارتقاء الإنسان معرفياً من القراءة في عالم الشهادة إلىٰ القراءة في عالم الغيب. ومن ثَمّ، يرتقي الإنسان في مقامات الوجود، من عالم المشيئة

إلى الإرادة وانتهاء إلى الأمر، وكل مرحلة لها صفة، فالأولى تأليف، والثانية توحيد، والأخيرة دمج.

وهذا التكامل المعرفي يرتقي بالفهم البشري من مستوى النسبية إلى المطلق، ومن الصيرورة إلى الغائية، ومن منهجية التشيّؤ إلى منهجية الخلق.

مخطط التكامل المعرفي عند محمد أبو القاسم حاج حمد

البعد النقدي لإبستمولوجيا التكامل في الممارسة المعرفية عند حاج حمد

↓

التي تجلت في التسافل بوصفه المظهر الذي ترصده إبستيمولوجيا التكامل التوحيدية

↓

الاستلاب وتسافل كينونة الإنسان **اللاهوت السماوي**: وهو استلاب الإنسان لصالح الإله. **اللاهوت الأرضي**: وهو استلاب الإنسان لصالح الطبيعة.	العقل التجزيئي وتسافل الفهم والمتمثل في: **فكر المقاربات**: الذي يدرك التشابهات بين التراث الإسلامي والتراث الغربي دون أن يعي أوجه الاختلاف. **فكر المقارنات**: وهو الآخر ينغلق على الذات من خلال نظره إلى ما عند الغرب، ثم يقر بأفضلية ما عندنا، دون مراعاة للسياقات. **القطيعة العدمية**: وهي قطيعة تؤول إلى حالة اللامعنى، لاعتبار المعنى هو حالة استمرار. **التواصلية الإماعية**: وهو الاتّباع الأعمى، دون إعمال النقد.

التكامل النظمي والتكامل المقامي

التكامل النظمي:

تكامل معارف الوحي مع معارف العلم

وهو ما اصطلح عليه بأسلمة فلسفة العلوم، التي تتجلّى في الجمع بين القراءتين؛ القراءة باسم الله والقراءة مع الله، وهو تكامل بين منهجية الخلق ومنهجية التشيؤ.

تكامل مراكز الوجود: الغيب والإنسان والطبيعة والقرآن، وهي: المطلقات الأربعة مع الله الأزلي.

تكامل العوالم: عالم الشهادة وعالم الغيب دون استلاب الأخير لعالم الشهادة.

أداة التكامل: المطلقات ونفي الاستلاب، علاقة النسبي بالمطلق، وكذلك أزلية الله.

التكامل المقامي:

تكامل مراتب الوجود: وهي تتعلق بانتقال فعل الله غير المستلب للكائنات، وهو ينتقل من عالم الأمر إلى عالم الإرادة إلى عالم المشيئة.

تكامل مراتب المعرفة: وهو تكامل يقابل تكامل الوجود؛ إذ ينسجم مع مراتب الوجود ذاته، ويقابل عالم المشيئة منهج التأليف، ويقابل عالم الإرادة التوحيد، ويقابل عالم الأمر الدمج.

الفصل الثالث

الإنسانية الإيمانية وتكامل الوجود البشري

عبد الوهاب المسيري نموذجاً

المبحث الأول: إشكاليته الفلسفية

المبحث الثاني: التوحيدية ونظرية الوجود

المبحث الثالث: نظرية المعرفة

المبحث الرابع: تجريد نموذج التكامل المعرفي للتوحيدية الإنسانية

تمهيد:

بعدما أبرز حاج حمد التكامل في نظام الوجود وترتيبه وبنائه، وجب الانتقال من الوجود الأكبر إلى الوجود الأصغر، وهو الإنسان أو كما قال الإمام علي بن أبي طالب رضي الله عنه.

أَتَزعُمُ أَنَّكَ جُرمٌ صَغير   وَفيكَ اِنطَوى العالَمُ الأَكبَرُ

أي إنّ الإنسان انعكاس للوجود ونظامه؛ ولهذا، وجب السير من الوجود وتكامله عند حاج حمد إلى تكامل الوجود الإنساني، وهنا تبرز فلسفة عبد الوهاب المسيري بوصفه نموذجاً للتكامل المعرفي في فلسفة الإنسان.

ويأتي اختيار المسيري (١٩٣٨– ٢٠٠٨) من بين عدد من الفلاسفة التوحيديين، كعلي شريعتي، وعلي عزت بيجوفيتش؛ إذ إنهم جميعاً قدَّموا رؤية توحيدية للإنسان، فيظهر مفهوم الإنسان بوصفه ركيزة تنبني وفقها كلُّ تصوراتهم، سواء أكانت في إطار التقدم أم في إطار بناء فلسفي أم في إطار كشف عن مجهول.

ويأتي مشروع المسيري بوصفه تتويجاً لكل جهود سابقيه، من حيث إنه زوّد رؤيته بمعجم فلسفي خاص به، تجسّدت فيه ترسانة مفاهيمية متعاضدة فيما بينها، تتراص فيما بينها، مشكّلة بيتاً فلسفياً يسعى إلى الكشف عن كينونة الإنسان في إطاري التكامل والتوحيد.

وهنا نطرح السؤال الآتي:

هل التكاملية الإنسانية تتوافق مع النظرة الإلهية التوحيدية؟

المبحث الأول

إشكاليته الفلسفية

تتوارىٰ خلف أسئلة المسيري مشكلات عميقة، شخّصها فيلسوفنا طيلة حياته الفكرية، التي حمل فيها همّين؛ وجودي ومعرفي، وكلا الهمين يتمحوران حول نقطة ركيزة، هي الإنسان، وذلك أنَّ الإجابة عن سؤال الإنسان ستحدّد كل أساليب ومضامين الإجابات المختلفة حول قضايا الإنسانية.

ولهذا سأعرض أسئلة المسيري، ثم استنبط منها إشكالاتها مع مراعا ة ترتيب أسبقية الوجودي علىٰ المعرفي، فهذا الترتيب يأتي تأكيداً لما سبق ذكره في أنَّ الرؤية المعرفية التوحيدية يتضمّن فيها الوجودي المعرفي.

١ - أسئلة الأنطولوجيا:

تمحورت حول وجود الإنسان، وهي تتموضع في نقطتين؛ الأولىٰ: المنطلق، والثانية: المآل.

فأما المنطلق فنجد قوله: "هل الإنسان كائن مادي؟ وهل هو جزءٌ لا يتجزأ من هذا العالم المادي الطبيعي، خاضع لقوانينه، لا يملك منه فكاكاً، لا يختلف في سماته الأساسية عن الكائنات الأخرىٰ..."[1] فهذا السؤال ينطلق من مفارقة عاشها المسيري عندما كان مادياً في توجهه الفكري، المفارقة التي تظهر في التعارض بين الأدب والفن والدين، وهي عناصر غير مادية، مع تفسيره لها في إطار الفلسفة الماركسية، وهذا الذي يثير مفارقة مفادها: إذا كان الإنسان من أصل مادي، وينتمي إلىٰ عالم مادي، فمن أين له أن ينتج إبداعات غير مادية؟

---

(١) المسيري، عبدالوهاب. **الفلسفة المادية وتفكيك الإنسان**، دمشق: دار الفكر، ٢٠٠٢م، ص ١١.

ويستتبع سؤاله الأول بسؤال ثانٍ يتجلّى في قوله: "ماذا يفعل الإنسان في عالم مادي؟"[1] وبصيغة أخرى يمكن فيها إعادة السؤال: وما مآل الإنسان في عالم مادي؟

لهذا السؤال وقع وتأثير كبير على نفس الإنسان، فإن كان العالم مادياً، فما المعنى من وجودي؟ ألا يعني ذلك اختفاء المعنى؟ وهنا المفارقة، فالعالم المادي لا يكترث بمصير الإنسان، والإنسان يسعى لتحقيق مصيره، وبهذا يجد المسيري نفسه أمام حيرة ودهشة فلسفية تقوم بين أمرين هما: العالم المادي والإنسان الذي يسعى لتجاوز هذا العالم المادي. وعليه، فإن المسيري يحتاج إلى تعميق الإشكالية باتجاهه نحو البعد المعرفي، لكي يحدد مخرجاً من حيرته.

٢- الأسئلة المعرفية:

وهي جملة الأسئلة التي تُسأل بطريقة نقدية للكفاءة التفسيرية على فهم الظاهرة الإنسانية، وهنا نجد سؤال المسيري في قوله: "فهل الإنسان مجرد جسد ورغبات كمية محدودة أو أنه مركب يعلو على المادة البسيطة؟"[2] وهي مسألة وجودية من ناحية التصنيف، لكن إذا ما تم التدقيق في صيغة السؤال، فإنه يدل على نموذجين تفسيريين، الأول: يختزل الإنسان في جسده، والثاني: يوسع دائرة النظر إلى تركيبته. ومن ثمّ فصيغة السؤال تُسائل المقدرة التفسيرية للنموذجين.

والإشكالية التي يحملها السؤال هنا تتمحور حول أزمة التفسير التي يقع فيها النموذج المادي، فهو بالرغم من كفاءته التفسيرية للأبعاد المادية في الإنسان، الأبعاد التي بلغت حدوداً متطورة لا سيما في علم البيولوجيا، ولكنها تعجز عن تفسير كثير من أبعاده، كالفن والدين والأخلاق وغيرها.

---

(١) المسيري، عبد الوهاب. **رحلتي الفكرية**، مرجع سابق، ص ٢٩٣.

(٢) المرجع السابق، ص ٢٩٧.

المبحث الثاني

التوحيدية ونظرية الوجود

نظام الوجود وترتيبه يأتي في المرتبة الأولىٰ قبل نظرية المعرفة عند عبدالوهاب المسيري، وذلك لأن النظر التوحيدي يجعل من الوجود كله مرتدّاً إلىٰ الله، ومنه تأتي مشكلة الأنطولوجيا التي تعترض المسيري، وهي إذا كان كل شيء يرتد إلىٰ الله، فهل معنىٰ ذلك أن جميع الكائنات سيتم استيلابها لصالح خالقها؟

وهنا مفارقة الإنسانية والإلهية، فالأولىٰ تدعو إلىٰ مركزية الإنسان وتهميش الإله، والثانية تدعو إلىٰ مركزية الإله وهامشية الإنسان، فكيف يمكن للمسيري أن يكون توحيدياً وإنسانياً في الآن نفسه؟

وللإجابة عن هذا السؤال، وجب هنا تقسيم هذا المبحث إلىٰ العناصر الآتية:

١- الجهاز المفاهيمي لوجودية المسيري.

٢- نسق المفاهيم لوجودية المسيري.

٣- التكامل الوجودي.

١- الجهاز المفاهيمي لوجودية المسيري:

القارئ لمؤلفات المسيري يجد أنه يضع معجماً خاصاً به في نهاية كل كتاب؛ لهذا، سأعمل علىٰ إعادة طرح المفاهيم الخاصة بوجودية المسيري والمعبّرة عن رؤيته التوحيدية. ومن ثم، أتطرق في العنصر الموالي إلىٰ كيفية تركيبها وانتظام بعضها مع بعض، لتشكّل لنا وحدةً ونسقاً موحداً.

وعليه، سيأتي التحليل يمس المعجم مع ترتيب يسمح بالكشف عن الانتظام النسقي. وهذه المفاهيم هي: التوحيد والثنائية، المسافة والتجاوز والمركز الغائية،

والإنسان الطبيعي، والإنسان الرباني، والحلولية، والإنسانية المشتركة، والنزعة الجنينية، والنزعة الربانية، هذه المفاهيم يمكن تقسيمها إلىٰ قسمين، وهي: منظومة المفاهيم التوحيدية، التي تبناها المسيري، ومنظومة المفاهيم الحلولية التي رفضها ووجّه لها سهام نقده، ولهذا وجب أثناء التحليل، التطرق إلىٰ المنظومة التوحيدية، وما يضادها من الحلولية.

أ- مفهوم التوحيد:

يضع المسيري تعريفاً موجزاً للتوحيد، إلا أنه يحتاج إلىٰ تحليله، وذلك برده إلىٰ عناصره المركّبة له، يقول: "هو الإيمان بأنَّ المبدأ الواحد، مصدر تماسك العالم ووحدته وحركته وغايته هو الإله، خالق الإنسان والطبيعة والتاريخ، وهو الذي يحركهم ويزودهم بالغاية، ويضفي المعنىٰ علىٰ الوجود، ولكنه مع هذا مفارق لمخلوقاته جميعاً... لا يحل في أيّ منها، ولا يتوحّد معها. وهو ما يعني أن النظم التوحيدية تولّد ثنائية أساسية، تبدأ بثنائية الخلق والمخلوق، التي يتردّد صداها في ثنائية الإنسان والطبيعة، ثم كل الثنائيات الأخرىٰ في الكون."[1]

وأول دلالة للتوحيد أنه يردّ العالم كله إلىٰ مبدأ واحد هو الإله؛ إذ يمنح العالم تماسكه، فدونه يتفكك العالم ويفقد وحدته وحركته، وأهم عنصر أنه يمنحه الغاية. وعليه، فهو ليس عالماً عبثياً لوجود الله المانح لهذا العالم غايته، ولكن يبقىٰ عنصر مهم في التوحيد وهو: هل المبدأ كامن أم مفارق؟ وإن كان مفارقاً، فهل يعني ذلك أنه غير متصل بعالمه؟

يجيب المسيري في نصه السابق أنَّ الله لا يحلُّ في مخلوقاته، فهو متصل بها من حيث المحددات السابقة، وهو مصدر تماسك العالم ووحدته، ولكن هذا المبدأ هو مفارق من حيث ماهيته لمخلوقاته، وهذا ما يجسّده قوله تعالىٰ: ﴿فَاطِرُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِۚ جَعَلَ لَكُم مِّنْ أَنفُسِكُمْ أَزْوَٰجًا وَمِنَ ٱلْأَنْعَٰمِ أَزْوَٰجًا يَذْرَؤُكُمْ فِيهِۚ لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌۖ وَهُوَ

(١) المسيري، عبدالوهاب. **العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة**، القاهرة: دار الشروق، ٢٠٠٢م، ص ٤٦٩.

ﭐلسَّمِيعُ ٱلۡبَصِيرُ ﴿١١﴾ [الشورى: ١١] ودلالة الآية أنه عزَّ وجلَّ خالق العالم، ومكوّنه، لكنه في الآن نفسه منفصل عنه ذاتاً وماهيةً، فذاته لا تحل في الأشياء، ولا تتماهىٰ معها.

ب- الحلولية ووحدة الوجود:

وعلىٰ عكس التوحيد تأتي الحلولية، التي يعرفها قائلاً: "علىٰ النقيض من النظم التوحيدية نجد أنَّ المركز (اللوغوس – الخالق) في النظم الحلولية يحل في العالم، فيمتزج الخالق بالمخلوق، والإله بالعالم"[١] ومعنىٰ ذلك أنَّ مركز العالم هو الإله، يحل في مخلوقاته حتىٰ يختفي، فهو يحل في الإنسان، فإما أن يتأله الإنسان أو يتأنسن الإله، ثم يحل في الطبيعة فيصبح الإله طبيعة أو الطبيعة إلهاً، وأهم عنصر في الحلولية هو اختفاء الثنائية.

وهنا تظهر وحدة الوجود فهي تحصل: "حينما يحل الخالق في مخلوقاته، فإنه يتوحّد معها ويذوب فيها بحيث لا يصير له وجود دونها، ولا يصير لها وجود دونه، ويصبح العالم جوهراً واحداً."[٢] ومعنىٰ ذلك أن العالم يصبح أحادي البعد، فهو إما روحي، وهنا تظهر الحلولية الواحدية الروحية، وإما مادي فتظهر الحلولية المادية التي يُستبعد فيها الإله، وتحلُّ قوانين الطبيعة مكانه.

ومن التوحيد والحلولية ينسج المسيري نسقه الفلسفي، فالتوحيد يتحوّل إلىٰ منظومة مفهومية، وكذلك نقيضه الحلولية التي تتحول إلىٰ منظومة مفهومية.

ت- الثنائية:

هناك نوعان من الثنائية في فكر المسيري وفلسفته، ثنائية تنتمي إلىٰ التوحيدية، وثنائية تنتمي إلىٰ الحلولية، وفي العموم تعني الثنائية وجود طرفين تربطهما علاقة ما، والثنائية التي يتحدث عنها المسيري هي إما ثنائية تقوم فيها العلاقة علىٰ نوع من المرونة، وأخرىٰ تظهر فيها العلاقة في شكل متصلب.

---

(١) المسيري عبد الوهاب. **اللغة والمجاز**، القاهرة: دار الشروق، ط ٢، ٢٠٠٦ م، ص ٢٢٤.

(٢) المسيري، **العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة**، مرجع سابق، ص ٢٢٥.

وأما الثنائية الفضفاضة فيعرفها قائلاً: "لا يمكن أن توجد إلا في إطار المرجعية المتجاوزة، حيث يوجد هذا العالم وما هو متجاوز له، فتظهر الثنائية الأساسية: الخالق والمخلوق (أو ثنائية المتجاوز والحال والكامل) والتي تفترض أسبقية الخالق تعالىٰ كل ما هو مخلوق."(١) إنَّ الملاحظ في هذا التعريف هو عبارة المتجاوز، فهو الذي يحدد مرونة الثنائية -وسيأتي تحديده في سياق هذا العنصر-، وعنصر التجاوز هو من يسمح بوجود نوع من التفاوت في الثنائية، لهذا نجد أنَّ المسيري أكمل تعريفه بقوله: "وهي ثنائية تفاعلية لا تعادلية."(٢) ما يعني أن أحد أطرافها أكبر من الآخر، وله الأسبقية، فهذه الثنائية لا تُلغىٰ لكون طرف أكبر من الآخر؛ ما يُحدث تفاعلاً مثلما هو الحال في ثنائية الخالق والمخلوق.

ويزيد المسيري توضيحاً، لتعريفه للثنائية الفضفاضة عندما يؤكد قائلاً: "ولذا فالوجود الإنساني الأمثل ليس محو النزعة الجنينية والتعبير عن النزعة الربانية، ولا هو محو النزعة الربانية والتعبير عن النزعة الجنينية، وإنما التكامل والتقابل بينهما..."(٣) والإضافة هنا في عبارة التكامل والتقابل؛ إذ إنّ الثنائية الفضفاضة النابعة من التوحيد؛ أي ثنائية الخالق والمخلوق آلت إلىٰ إنتاج ثنائيات متكاملة، كما هو الحال في تركيبة الوجود البشري ذاته، الذي يسمو عندما يتكامل فيه البُعد الروحي مع البُعد المادي، ويظهر كذلك أن عبارة "محو" بوصفه مناقضاً للتكامل.

وأما الثنائية الصلبة فهي تنتمي إلىٰ دائرة الحلولية؛ إذ يأتي تعريفها في قول المسيري: "والثنائية الصلبة غير الثنائية الفضفاضة، فهي تفترض تساوي عنصرين تساوياً كاملاً، (رغم وجود صراع بينهما) وهذا أمر غير ممكن إلا في إطار المرجعية

---

(١) المرجع السابق، ص ٤٦٦.

(٢) المرجع السابق، ص ٤٦٦.

(٣) المسيري، **العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة**، مرجع سابق، ص ٤٦٦.

الكامنة والحلولية الكمونية."[1] وانتماء الثنائية الصلبة إلى المرجعية الحلولية قد يثير بعض الاستغراب؛ إذ الحلولية تشير إلى واحدية مطلقية، والثنائية تقول بوجود جوهري للوجود، ولهذا وجب تحليل دلالة الصلبة لكونها الفيصل والفارق بين الثنائية الفضفاضة والثنائية الصلبة.

فالصلبة تعني أنها صلة بين طرفي الثنائية، وهي ذات وجهين، الأول: التعادل، والثاني: التصارع. ولهذا، وجب أن ينتهي الصراع لأحد الأطراف على حساب الآخر، ومثال ذلك إله الخير وإله الشر في الديانة المزدكية؛ إذ يُمحى إله الشر في نهاية الصراع لحساب إله الخير، والأمر نفسه بالنسبة لثنائية الإنسان والطبيعة التي تَسِم الفلسفات الحداثية، التي تنتهي إلى طمس الإنسان لحساب الطبيعة، وعملية الطمس هي في جوهرها حلول؛ إذ كل الوجود في عنصر محدد، وهو إما الطبيعة وإما إله الخير وما إلى ذلك، وهذا ما يفسر الارتباط بين الثنائية الصلبة والحلولية.

وبناء على، ما سبق يظهر الفارق بين الثنائية الفضفاضة والثنائية الصلبة في اختلاف المرجعيتين، التوحيدية بالنسبة للثنائية الفضفاضة، والحلولية بالنسبة للثنائية الصلبة، يقول: "إذ إنّ المرجعية المتجاوزة تجعل مثل هذا التساوي أمراً مستحيلاً؛ لأن وجود الإله -المدلول المتجاوز- يعطي شكلاً هرمياً بحيث يصبح أحد عناصر الثنائية أفضل من الآخر، وإن تساويا يكون ثمة تكامل بدلاً من الصراع."[2] ومنه فإن التكامل ضد للصراع والحلول؛ إذ يبقي على ماهية الأشياء، ويمنحها قدرة على التفاعل المنتج لرقي وتكامل مقامي.

---

(١) المرجع السابق، ص ٤٦٦.

(٢) المرجع سابق، ص ٤٦٦- ٤٦٧.

ث-التجاوز والكمون:

ويعدّ التجاوز أحد محددات مفهوم التوحيد، وكذلك الثنائية؛ إذ يظهر عنصر متجاوز لآخر، وهو الإله الذي يتجاوز مخلوقاته، في حين أنَّ الحلولية التي تضاد التوحيد، فإنها بالضرورة سوف ينتفي فيها التجاوز ويعوض بمفهوم الكمون، لاعتبار أنَّ كلَّ شيءٍ كامنٌ وحالٌّ في عنصر محدد.

ويعرف التجاوز بقوله: "التجاوز والتعالي هو أن يتعالىٰ الشيء ويرقىٰ حتىٰ يجاوز كل حد معلوم أو مقام معروف، إلىٰ أن يصل إلىٰ قمة التجاوز، فيصبح منزّها عن الزمان والمكان وعالم الطبيعة/ المادة، ويصبح مطلقاً متجاوز النسبي."[1] وبذلك يصبح التجاوز مرادفاً للتعالي؛ إذ يحصل وأن يتعالىٰ الله عن النسبي والزماني والمكاني، وهذا ما يؤدي إلىٰ أن الرؤية التوحيدية ترد الكون إلىٰ مبدأ ليس كامناً في الوجود، بل مبدأ متجاوز له.

وأما الكمون فنجد المسيري قد عبر عنه في قوله: "والكمون والحلول عكس التجاوز[2] وبذلك يصبح الكمون مرادفاً للحلول؛ إذ كلاهما يرىٰ أن مبدأ الوجود حال وكامن داخل الموجودات عينها، لا يفارقها مما من شأنه أن يؤول إلىٰ انتفاء فكرة المسافة والحدود.

ج-المسافة والحدود:

والمسافة هي أهم رابط بين أطراف الثنائية الفضفاضة؛ إذ يصبح فيها وجود هوية، وكذلك تفاعل وتكامل ومن ثم، يمتنع الحلول. ونجد أنَّ المسيري يجعل مفهوم التجاوز مفهوماً متماسكاً، وهذا لوجود المسافة التي تخلق حيزاً ومجالاً بين الخالق والمخلوق؛ ما يسمح بحصول التجاوز والثنائية معاً، ويمنع الحلول في

---

(١) المرجع السابق، ص ٤٦٥.

(٢) المرجع السابق، ص٤٦٥.

الآن نفسه، وهنا نجد المسيري يقول معرفاً المسافة بأنها: "(ومصطلحات أخرىٰ مثل المساحة والثغرة والهوة) مرتبطة تمام الارتباط بفكرة الحدود والمنظومات المعرفية التي تدور في إطار المرجعية المتجاوزة (مثل العقائد التوحيدية) ترىٰ أنَّ ثمة مسافة تفصل بين الخالق والمخلوق، وهذا يعني أن للمخلوق حدوداً لا يتجاوزها، ولكنها تعني أيضاً أنه هوية محددة وجوهر مستقل. ومن ثم، فهو كائن حر مستقل."[1] وهذا النص يحتاج إلىٰ تحليل إلىٰ عناصره المفصلية، التي تحدد لنا مفهوم المسافة.

وأول دلالة هي الحدود، فوجود مسافة بين الخالق والمخلوق تعني أن المخلوق لا يتحد بالخالق، لوجود مسافة تفصله عن خالقه؛ ما يترتب عنه أنَّ للمخلوق مساحة وحدوداً يتحرك داخلها، ثم يترتب عنها -كذلك- أن للمخلوق هوية لا يستلبها الإله أولاً، وثانياً له حرية ومسؤولية لا يلغيها وجود الإله.

وهنا يمكن أن نستنتج أن النظم التوحيدية لا تسمح بوجود نظم دكتاتورية تلغي الوجود البشري بوصفه كياناً متفرداً مستقلاً له مساحته وحدوده، كما له حريته المسؤول عنها، وهذا ما يسمح كذلك بتكامل الإنسان إلىٰ خالقه دون أن تنتفي هويته الإنسانية.

ح-الطبيعة البشرية:

يفسر المسيري الطبيعة البشرية في ضوء التوحيد وثنائيته الفضفاضة. لذلك، فإنه سيتسع كثيراً بما قد لا يطيقه هذا العنصر، ومنه وجب تأجيل تفاصيله وتفريعاته إلىٰ العنصر الآتي؛ لأنه من مقتضياته التحليلية التي تُعنىٰ بالبحث في هذه التفاصيل.

وبهذا الصدد يعرّف المسيري الطبيعة البشرية قائلاً: "تتسم الطبيعة البشرية في تصورنا بثنائية أساسية لا يمكن تصفيتها (هي صدىٰ للثنائية الحاكمة الكبرىٰ، ثنائية

(١) المرجع السابق، ص ٤٥٥.

الخالق والمخلوق، المتجاوز والحال والكامن)، وهي ثنائية الجانب الطبيعي "المادي في مقابل الجانب غير المادي، أي الروحي أو الثقافي أو المعنوي."[1] ومعنى ذلك أن الطبيعة البشرية ذات بعدين؛ واحد يتصل بالطبيعة، وهو مادي وهو الذي يصطلح عليه المسيري بالجانب الطبيعي / المادي، وجانب رباني يتجاوز الطبيعي/ المادي إلى البعد الرباني.

وعليه، يظهر بُعدٌ خاضع لقوانين الطبيعة وآخر متجاوز لها لا يخضع لقوانينها، من هنا يأتي تركيز المسيري على البعد الرباني خاصة؛ لأنه هو المعبر عن إنسانية الإنسان، وهو المميز لكينونة الإنسان يقول: "ولكن هناك جانباً آخر للطبيعة البشرية، متجاوزاً للطبيعة المادية وغير خاضع لقوانينها، ومقصوراً على عالم الإنسان ومرتبطاً بإنسانيته،"[2] حيث يتجلّى هذا البعد في الأبعاد الحضارية والأخلاقية لوجود البشر.

وعلى ضوء هذه الثنائية تبرز نزعتان يسميهما المسيري بالنزعة الجنينية، التي تمتد إلى الطبيعة، وأخرى نزعة ربانية تسعى إلى التكامل نحو الخالق، وعلى ضوئها يتضح الرابط القوي بين التوحيدية والطبيعة البشرية، فالأولى؛ أي التوحيدية زودت المسيري بمنظار كلي إلى العالم، والثانية؛ أي الطبيعة البشرية هي تجسيد لتلك الرؤية.

٢- نسق المفاهيم لوجودية المسيري:

بعد تحليل مفاهيم المسيري آن الأوان لتركيبها ولملمتها؛ إذ وجب الكشف عن تناسقها وطريقة انتظامها، حتى يتسنّى للبحث أن يبلغ مرماه، وهو تحصيل فكرة التكامل التي انبنى عليها عقل المسيري في رؤيته المعرفية التوحيدية الإنسانية.

---

(١) المسيري، **الفلسفة المادية وتفكيك الإنسان**، مرجع سابق، ص ١١.

(٢) المرجع السابق، ص ١٢.

ومن اللازم أن أضبط طريقة تسهّل عملية التركيب بين مفاهيم معجم المسيري؛ إذ يظهر فيها طريقة النظم لهذه المفاهيم، وهنا يمكن أن نؤكد أن المسيري نظم رؤيته على النحو الآتي:

أ- مضامين الرؤية التوحيدية.

ب- نظام الرؤية؛ أي إنه حدد مجموعة من المضامين الكبرى، التي قام بالربط فيما بينها من خلال آليات مفهومية تمارس وظيفة النسج بين مرتكزات الرؤية، ثم تتفرع عن تلك المرتكزات فروع توسّع من دائرة الرؤية.

أ- مضامين الرؤية التوحيدية:

يفكر المسيري بحسب ما يسميه بالنموذج الإدراكي أو النموذج المعرفي، الذي يدور: "حول ثلاثة عناصر أساسية: الإله، والطبيعة، والإنسان، ما الهدف والغاية من الوجود في الكون؟ هل الإنسان مادة وحسب أم مادة وروح؟ أين يوجد مركز الكون، كامن فيه أم مفارق له؟ وعادة ما أركّز على الإنسان، الموضوع الأساسي للعلوم الإنسانية، ولكن من خلال دراسته يمكن أن نحدد موقف النموذج من العنصرين الآخرين: الله، والطبيعة)."[1] ومعنى ذلك أنّ العناصر المكونة للنموذج المعرفي لدى المسيري تتكون من الله والإنسان، والطبيعة، وهي المضامين الثلاثة الكبرى في رؤيته التوحيدية.

والمسيري هنا ينطلق من الإنسان، ليصل إلى الله ثم يعود تارةً أخرى إلى الإنسان في صورة حلزونية، وهي ميزة فكر المسيري، ولهذا سأعمل على تحليل هذا العنصر انطلاقاً من الإنسان، ثم الإله، وأخيراً الطبيعة، ثم في العنصر الموالي، فإن التحليل سينطلق من الإله إلى الإنسان.

---

(١) المسيري، عبد الوهاب: **الثقافة والمنهج**، (حوارات) تحرير: سوزان حرفي، دمشق: دار الفكر، ٢٠٠٩م، ص ٢٧٧.

- **الإنسان:** في مفهوم المسيري للإنسان يظهر معلمان أساسيان، هما: الأول الإنسان كائن مركب، والثاني الإنسان جزءٌ يتجزأ من الطبيعة؛ إذ تبلغ أهميتهما إلىٰ درجة أنهما يضبطان علاقة الإنسان بربه وبعالمه الذي يحيط به.

ويأتي تعريف التركيب في قوله: "فهو ظاهرة متعددة الأبعاد، ومركبة غاية التركيب، ولا يمكن اختزاله في بعد من أبعاده أو في وظيفة من وظائفه البيولوجية لو حتىٰ في كل..."(١) ومعنىٰ ذلك، أنَّ الإنسان لا يمكن اختزاله في بعد مادي أو بيولوجي واحد، بل لا بدّ من النظر إلىٰ الأبعاد التي تتجاوز الحدود البسيطة للطبيعة/ المادة.

ويستدل علىٰ ذلك بقوله: "ولا توجد أعضاء تشريحية أو غدد أو أحماض أمينية تشكل الأساس المادي لهذا الجانب الروحي في وجود الإنسان وسلوكه، فهو يشكل ثغرة معرفية كبرىٰ في النسق الطبيعي/ المادي."(٢) وعليه، فهو كائن بالغ التعقيد، علىٰ عكس الطبيعة، التي هي كيان أحادي البعد، فالإنسان يعيش في إطار ازدواجية، فيها عنصر منتمٍ إلىٰ عالم الطبيعة وعنصر لا ينتمي إلىٰ الطبيعة.

ومن ثمّ، فالإنسان ذو طبيعة مركبة من بعدين، وهو ما عبّر عنه قوله: "تتسم الطبيعة البشرية... بثنائية أساسية لا يمكن تصفيتها... وهي ثنائية الجانب الطبيعي/ المادي مقابل الجانب غير المادي؛ أي الروحي والثقافي أو المعنوي."(٣) ومعنىٰ ذلك أن الثنائية الكونية تتجلّىٰ في صميم الكيان البشري؛ إذ يتشكل من بعدين: أحدهما مادي ينتمي إلىٰ الطبيعة، وآخر روحي وثقافي.

ويتبين أن مفهوم الثنائية مفهوم ناظم لفلسفة المسيري كلها، وهذا ما يتجلّىٰ في ضبطه لمفهوم الإنسان، انطلاقاً من التركيب الذي يتكون من ثنائية فضفاضة،

(١) المسيري، **الفلسفة المادية وتفكيك الإنسان**، مرجع سابق، ص ١٣.

(٢) المرجع السابق، ص ١٣.

(٣) المسيري، عبدالوهاب. **العلمانية والحداثة والعولمة**، تحرير: سوزان حرفي، دمشق: دار الفكر، ٢٠١٠م، ص ٢٤.

تجمع بين البعد المادي الممتد بجذوره في أرض الطبيعة، والبعد الروحي المتسع أفقه في عالم الحضارة والثقافة إلى الله.

ويتولد في نظر وجودية المسيري عن البعد الطبيعي علاقة الإنسان بالطبيعة، وعن البعد الروحي علاقة الإنسان بالإله، ومنهما يولد جملة من المفاهيم، وهي الإنسان الرباني والإنسان الطبيعي، والنزعة الجنينية والنزعة الربانية، ولهذا يأخذ مفهومه للإنسان يتسع أكثر فأكثر، ولكن قبل تحليل هذه المفاهيم، وجب تحليل تصوره للبعد الروحي؛ لأنه هو النقطة المفصلية في فلسفته.

ولكن ما قد يعيق استكمال المسيري لنسقه الفلسفي، هو كيف ستكون هناك ثنائية فضفاضة داخل الوجود البشري، ألا يمكن أن تكون هناك ثنائية تعادلية صلبة تؤول إلى محو طرف لصالح آخر؟ من هذا التساؤل يمكن الكشف عن تصور المسيري حول ثنائية الوجود البشري، وذلك بالبحث عن الناظم الذي ينسج ارتباطاً متماسكاً بين أطراف مفاهيمه.

يعود مفهوم التجاوز من جديد بوصفه أداة ناظمة، فالإنسان -كما سبق ذكره- جزء يتجزأ من الطبيعة، ومعنى ذلك أن فيه جزءاً كامناً، وجزءاً متجاوزاً لحدود الطبيعة، وهو ما يخلق الثنائية الفضفاضة داخل الكيان الإنساني ذاته، وهذا ما يدعو إلى ضرورة تعرّف مكونات البعد المتجاوز، لاعتبار أن البعد الكامن عناصره واضحة، تنتمي إلى عالم الطبيعة المادية وخصائصها العضوية.

والعنصر المتجاوز أهم خصيصة فيه هي التعقيد، ومن هنا تزداد كينونة الإنسان تعقيداً أكثر مما سبق؛ إذ يتمظهر هذا التعقيد في العناصر التي سعى المسيري لإحصائها، لا على سبيل الحصر، بل على سبيل تأكيد التعقيد، وهي على الترتيب الآتي:

- الحرية والمسؤولية.
- له عقل مبدع مولد للمعنى والقيمة.

- كائن قيمي حضاري.
- كائن ميتافيزيقي.
- كائن يتميز بالفردية.
- زمنه متغير غير مطرد، ولا متكرر.

ويبدأ المسيري في تفسيره لمركزية الوجود البشري في الطبيعة بالحرية، لكونها عنصراً ذا دلالة قوية على تجاوز الإنسان للطبيعة، يقول المسيري: "الحرية قائمة في نسيج الوجود البشري؛"[1] أي إنها ليست كياناً نكتسبه، بل هي حقيقة فطرية من صلب الوجود البشري، ودليل المسيري على ذلك التاريخ عندما يقول: "الإنسان كائن يصنع التاريخ."[2] ومعنى ذلك أن الوجود البشري ليس مرهوناً للتاريخ، بل على العكس من ذلك، التاريخ هو من المساحة التي يولد فيها إبداعاته وإخفاقاته، ومنه المساحة التي يتحقق فيها وجوده، لهذا فالإنسان صانع التاريخ لا صنيعته.

وحدّ المساحة جاء، لكي يضبط مفهوم الحرية في الرؤية التوحيدية، الحرية علاقة مع مستلزماتها، وأولها المسؤولية؛ إذ نجد ما يدل على حدّ المساحة في فكر المسيري وفلسفته في عددٍ من النصوص التي نعرضها، منها قوله: "هو كائنٌ حرٌّ مسؤول." ومعنى ذلك أنَّ الإنسان هو كائن ينتمي إلى نوع الكائنات الحية، لكنه ينفصل عنهم بالفصل النوعي المتمثل في الحرية والمسؤولية، الأخيران لا ينفصلان؛ أي إنّ الحرية لا تقطع الصلة مع المسؤولية؛ فحيثما تكن حرية تكن مسؤولية والعكس صحيح. وعليه، فإن المسيري قد جعل من الحرية والمسؤولية فصلاً نوعياً يحدد ماهية الإنسان وكينونته.

---

(١) المسيري، **الفلسفة المادية وتفكيك الإنسان**، مرجع سابق، ص ٤٢.

(٢) المسيري، **رحلتي الفكرية**، مرجع سابق، ص ٥٠٤.

وفي مواضع أخرىٰ يقول: "وهذه المسافة حيز إنساني يتحرك فيه بقدر كبير من الحرية والإرادة، فهي ضمان استقلال الإنسان عن الإرادة الإلهية، بحيث يصبح حراً ومسؤولاً من الناحية الأخلاقية."[1] ويضيف قائلًا: "... تترك للإنسان حيزه الإنساني (المستقل عن الله والطبيعة) يتحرك فيه بحريته؛ مما يجعله كائناً مكلفاً، مسؤولاً، له حقوقه، وعليه واجباته."[2] فهنا يتحدد مفهوم المسيري للحرية، فإضافة إلىٰ كونها من تركيبة الوجود البشري، فهي محكومة بالمسؤولية، وهنا يخلق لنا الحيّز الذي يتحرك فيه الإنسان، وهو حيز أخلاقي يضع للإنسان واجباته وحقوقه، ولكن ما يمنع أن ينتفي هذا الحيّز هو وجود المسافة، وهنا نجد مفهوماً ناظماً آخر ينظم أنطولوجيا المسيري، فالمسافة هي من تخلق الحيز، فإن كانت المسؤولية تحدّه فإن المسافة توجده، وهي تنظم الرؤية التوحيدية كلها؛ إذ لا يحل الإنسان في الطبيعة، وهنا تخلق مسافة بينه وبين الطبيعة، وهو ما يوجد الحيز. كذلك توجد مسافة بينه وبين الله الذي لا يحلُّ في الإنسان.

وعليه، فإن مدلول الحرية يستنبط وفق ثلاثة مفاهيم أساسية، هي: الفطرة والمسؤولية والمسافة: وأما المفهوم الأول وهو ما يرمي إليه المسيري في قوله: "قائمة في نسيج الوجود البشري"، والمفهوم الثاني وهو الذي أثبته من خلال المسؤولية التي تضع حداً أخلاقياً للحرية، والمفهوم الثالث المسافة التي توجد الحيز الذي يتحرك فيه الإنسان؛ لأنها تمنع حلول مطلقات أخرىٰ تصفّي الوجود البشري. وعليه، فالحرية "هي الحيز الذي يتحرك فيه الإنسان والذي لا ينفصم عن المسؤولية، فحرية الإنسان لا تتعارض مع وجود قيم أخلاقية، وكذلك لا تتعارض مع وجود طبيعة تحكمها أقوىٰ من الإنسان وأشد منه خِلقةً، كما أنها لا تتعارض مع وجود الإله، وهذا راجعٌ كما سبق تحليله إلىٰ مفهوم المسافة والمسؤولية.

---

(١) المسيري، **الثقافة والمنهج**، مرجع سابق، ص ٣٠٢.

(٢) المسيري، عبدالوهاب. **دراسات معرفية في الحداثة الغربية**، القاهرة: مكتبة الشروق الدولية، ٢٠٠٢م، ص ١٥.

وهذه الحرية تتجلىٰ في منجزات الحضارة لدىٰ الإنسان، وهنا يظهر التجلي الثالث،[1] من هنا تظهر لنا أن الحضارة أحد العناصر الدالة علىٰ البعد المتجاوز في الطبيعة البشرية، ولا أدل علىٰ ذلك من تعريفه لها؛ إذ يقول: "الحضارة والثقافة هما كل ما صنعته يد الإنسان وما عدا ذلك فطبيعة."[2] يدل نصه هذا علىٰ أن الحضارة هي كل المنجزات الإنسانية المتجاوزة لحدود الطبيعة.

ولهذا، فالبعد الحضاري بوصفه تعبيراً عن كينونة الإنسان يحصيه المسيري في العناصر التالية:

١- الاجتماع الإنساني.

٢- الحسّ الخلقي.

٣- الحسّ الجمالي.

٤- الحسّ الديني.

وهذه العناصر الأربعة كلها دليل علىٰ رؤية المسيري للفطرة البشرية، بوصفها كياناً مركباً بالغ التعقيد، يزيد علىٰ ذلك تأكيده أن إنسانية الإنسان تظهر وتتكامل في هذا البعد، وبمعنىٰ أدق فإنّ إنسانية الإنسان تتجلىٰ في البعد المتجاوز لحدود الطبيعة.

وعليه، فإن استدلالات المسيري كلها تتجه إلىٰ تأكيد أن الهجوم علىٰ هذا البعد المتجاوز للطبيعة، هو تدمير وتفكيك وتقويض لإنسانية الإنسان. من هنا تظهر أهمية فلسفة المسيري، بوصفها سعياً نحو نقد كل الممارسات التي تؤول إلىٰ تهالك الإنسان، وانتكاسه من إنسانيته.

ويؤكد في الاجتماع الإنساني علىٰ أهمية ثلاثة عناصر مهمة، هي: الأسرة، والزواج، والمجتمع، فالمجتمع هو ما يمنح الإنسان انتماءه القومي الذي يحقق فيه

---

(١) تم تأجيل الحديث عن العقل المولد إلىٰ عنصر نظرية المعرفة.

(٢) المسيري، **الفلسفة المادية وتفكيك الإنسان**، مرجع سابق، ص ٤٤.

ذاته، وفيه يمكن أن يبني منظومات قيمة أخلاقية ومعرفية وجمالية؛ أي أنَّ المجتمع هو الأرضية التي يبني فيها الإنسان وجوده بوصفه إنساناً، وليس حيواناً محكوماً ببرنامج تضعه له قوانين الطبيعة.

والمجتمع يبدأ كينونة من الأسرة التي يقول عنها "ابتداء يجب أن أشير إلى أن الإنسان لم يطوّر بعد مؤسسة بديلة لمؤسسة الأسرة، التي تهدف إلى إدخال الطمأنينة على قلب الإنسان وتحقق له التوازن، وفي داخلها يتم تحويل الإنسان من إنسان طبيعي إلى كائن حضاري، يعرف الفرق بين النور والظلام، وبين العدل والظلم، وبين الخير والشر، وإذا كان كل ما هو حضاري من صنع يد الإنسان، فالأسرة هي المؤسسة التي تكسبه سماته الحضارية وهويته القومية وشخصيته المحددة."[1] ومعنى ذلك أن الطبيعة لا تعطي للإنسان هوية إنسانية، بل مجرد سمة طبيعية لا يختلف فيها عن بقية الحيوانات، والأسرة هي من تُخرج إنسانيته إلى الواقع، بمنحه فيها أخلاقية وجمالية، فيصبح متّسماً بها متمايزاً بوساطتها عن الحيوان، فهذه الأخيرة تحمل عادات سلوكية غريزية، لا قيماً وانتماءات قومية. ولهذا، يزيد تأكيده أهمية الأسرة بوصفها مؤسسة إنسانية حينما يقول: "مؤسسة الزواج والأسرة، وهي المؤسسة الوحيدة التي يتحول الطفل داخلها من إنسان طبيعي واحدي، وجسد محض يعيش في الطبيعة/ المادة إلى إنسان اجتماعي حضاري مركب قادر على تجاوز الطبيعة المادة."[2]

ومن الأسرة يتشكل المجتمع الذي هو: "... كيان مركب متماسك يتسم بقدر من الوعي، وله أسبقيته على الفرد مهما بلغت درجة إبداع الفرد، فالفرد ينتمي

(١) المسيري، **الثقافة والمنهج**، مرجع سابق، ص ١٤٤.

(٢) المسيري، **اللغة والمجاز**، مرجع سابق، ص ٥٩.

إلىٰ المجتمع، وليس المجتمع هو الذي ينتمي إلىٰ الفرد."[١] وهذا التعريف يحتاج إلىٰ تحليل مكوناته فهو أولاً، بدأ بتعريفه أنه كيان مركب ومتماسك، وما دام هو كيان فهو وجود حقيقي وجوهري له كينونة خاصة، وليس حالةً عرضيةً لا يمكن إلغاؤها، وسمتها التماسك لاعتبار أنها تتكون من روابط وعلائق تتمثل في منظومة القيم التي سيولدها ذلك المجتمع، فتعود عليه بحفظ تماسكه وتركيبه؛ ولهذا، لا بدّ -داخل أي مجتمع- من فهم الظواهر فهماً مركباً؛ إذ لا يمكن فصل بعضهما عن بعض، فلا يمكن فهم ظاهرة سياسة ما معزولةً عن ظاهرة أخرىٰ اقتصادية وهكذا دواليك.

ثم يضيف إلىٰ تعريفه عبارة أنه يتسم بقدر من الوعي؛ أي أن لكل مجتمع مرجعيته النهائية، وهي: "الركيزة الأساسية والثابتة لرؤية الكون التي يتبناه المجتمع... والإطار الجامع الذي تؤسس عليه الأنظمة العامة، بما فيها النظام السياسي."[٢] إذ إنّ الرؤية الكونية الحاكمة علىٰ المجتمع هي من تشكّل إطاراً جامعاً لأيّ نشاط اجتماعي؛ إذ تؤكد فاعليتها علىٰ مجتمع نشاطات ومؤسسات وتنظيمات المجتمع، فهي الناظم للمجتمع.

ويذهب المسيري إلىٰ أنَّ المرجعية بوصفها رؤية معرفية وفلسفية تضع إطاراً للعقد الاجتماعي، كما أنها تمارس توجيهاً له، وهذا يمكن أن نرصده في نصين متفرقين؛ إذ يقول: "فحينما نتحدث عن المرجعية النهائية فنحن... نتحدث عن الأساس الفلسفي والمعرفي الذي يستند إليه العقد الاجتماعي الذي يدور المجتمع في إطاره..."[٣] ويضيف قائلًا: "لا يمكن لأي مجتمع أن يحدد توجيهه واتجاهاته

(١) المسيري، **الثقافة والمنهج**، مرجع سابق، ص ٥٩.

(٢) المسيري، **العلمانية والحداثة والعولمة**، مرجع سابق، ص ٦٥.

(٣) المرجع السابق، ص ٨٩.

وأولويته من دون تحديد المرجعية النهائية."[1] من هنا يظهر أنَّ المرجعية هي من تسمح ببناء العقد الاجتماعي، وكذلك هي من تعطي للمجتمع وجهته.

وعلى أساس تصوره للمجتمع، يتجه المسيري إلى تفسير الحسّ الأخلاقي والجمالي والديني، مما يعني أنها كيانات اجتماعية لا يمكن الاستغناء عنها، والأبلغ من ذلك أن الحسّ الأخلاقي والجمالي والديني من أشد الإمكانات الدالة على إنسانية الإنسان.

ولهذا يذهب المسيري -فيما يخص الحس الخلقي- إلى أن بعدي الخير والشر ليسا كيانين طبيعيين، بل هما متجاوزان للطبيعة، وقد عبّر عن ذلك قائلاً: "وكنت ألاحظ أنَّ بعضَ الناس أشراراً دونما سبب، والشر فيهم عميقٌ متأصلٌ لا يمكن تفسيره من خلال البيئة أو العناصر الوراثية."[2] بمعنى أنَّ الشر والخير بوصفهما قيمتين أخلاقيتين لا يمكن تفسيرهما بعناصر جينية وراثية أو قواعد من عالم الاقتصاد والحاجات المادية، بل بكونهما عناصر إلهامٍ إلهي، وهنا يستدل بقوله تعالى: ﴿وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّىٰهَا ۝٧ فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَىٰهَا ۝٨﴾ [الشمس: ٧-٨].

وكما أن العجز المادي يظهر في عدم القدرة على تفسير الأخلاق، فهو كذلك في الفن والجمال بوصفهما دالين على تجاوز حدود الطبيعة، وهذا ما أكده حينما قال: "فالشيء الجميل يفترض أن الإنسان إنسان لا يعيش داخلها فحسب، وإنما يعيش داخلها ويتجاوزها إلى ما ورائها في الوقت نفسه..."[3] ويقصد بقوله الطبيعة، أن الإحساس بالجميل يتجاوز حدود الاستعمال الطبيعي الذي يقوم على الغريزة ومتطلباتها، بل بالعكس يقوم على تجاوز الحاجة الطبيعية إلى الخيال والشعور بجمالية المنظر، ثم إعادة صياغته بطريقة فنية.

(١) المرجع السابق، ص ٩٢.

(٢) المسيري، **الثقافة والمنهج**، مرجع سابق، ص ٨٠.

(٣) المسيري، **الفلسفة المادية وتفكيك الإنسان**، مرجع سابق، ص ١٢٧.

ويتجلّىٰ الحسّ الديني في كون الإنسان حيواناً ميتافيزيقياً، هذا الوصف الذي أدلىٰ به علي عزت بيجوفيتش وأخذه المسيري عنه بوصفه دليلاً علىٰ تجاوز الإنسان للطبيعة؛ ولهذا، نجد أن المسيري يقول: "ومن المظاهر الأخرىٰ لهذا الجانب أن الإنسان الكائن الوحيد الذي يطرح تساؤلات عما يسمىٰ العلل الأولىٰ، وهو لا يكتفي أبداً بما هو كائن، وبما هو معطىٰ، ولا يرضىٰ بسطح الأشياء..."(١) وهذه التساؤلات التي تهز كيان الإنسان ابتداء من أصله ومصيره، ومن خالق الكون؟ وما إلىٰ ذلك، لها دلالة عميقة – في نظر المسيري–، علىٰ أن في الإنسان بُعداً لا ينتمي إلىٰ عالم الطبيعة؛ لأنَّ الأخيرة عالم الغريزة، وهو يتجه نحو إشباع الحاجات وفق قوانين تشرعها الطبيعة ذاتها، في حين أنَّ السؤال الميتافيزيقي، يعبر عن حاجة روحية لا يمكن إشباعها مادياً.

وآخر ما يستدل به المسيري علىٰ البعد الإنساني المتجاوز للطبيعة هما: الفردية والزمن غير الرتيب للإنسان؛ إذ إن الإنسان عصي عن الاختزال في أنماط أحادية تخضع لبرمجة محددة؛ أي أن الإنسان يأبىٰ التنميط، ولهذا يصبح زمنه متغيراً تغيّراً مستمراً دون أن يخضع لقوانين رتيبة كقوانين الطبيعة، وعلىٰ العكس من ذلك تخضع الطبيعة لبرمجة محددة، ينتج عنها أنماط متكررة وزمن رتيب.

وبناء علىٰ ما سبق، يؤكد المسيري قائلاً: "وهو النوع الوحيد الذي يتميز كل فرد فيه بخصوصيات لا يمكن محوها أو تجاهلها، فالأفراد ليسوا نُسخاً متطابقةً يمكن صبّها في قوالب جاهزة."(٢) مما يؤكد أنَّ الإنسان لا يمكن قولبته في إطار الطبيعة، فهو دائم التجاوز لها، علىٰ عكس بقية الكائنات التي تخضع لبرنامج الطبيعة ومحدداتها المادية.

---

(١) المسيري، **الفلسفة المادية وتفكيك الإنسان**، مرجع سابق، ص ١٢٧.

(٢) المرجع السابق، ص ١٣.

وعن زمن الإنسان يصرّح قائلاً: "ولذا فزمن الإنسان هو زمن العقل والإبداع، والتغيير والمأساة والملهاة والسقوط، وهو المجال الذي يمكنه فيه التوبة والعودة، وهو المجال الذي يعبّر فيه عن نبله وخساسته وبهيمنته..."[1] أي أنه زمن الحرية التي يعيش فيها الإنسان سعيه الحثيث، لتجاوز حدود الطبيعة أو لتجاوز زمن الطبيعة الرتيب.

فقد سعىٰ المسيري من خلال استدلالاته كلها لتأكيد أن الإنسان ازدواجية الطبيعة، ففطرته تعيش ثنائية فضفاضة، بين جزئه الطبيعي الذي يصله بالطبيعة وجزئه المتجاوز، لكن المركزية يجب أن تُعطىٰ للبعد المتجاوز، الذي تتحقق فيه إنسانيته ووجوده، بوصفه إنساناً.

فالمسيري يؤكد -فيما سبق تحليله- أن الإنسان إنسان في بعده المتجاوز وليس الكامن؛ لأن البعد الطبيعي لا يخلق سوىٰ حيوانٍ مثل باقي الحيوانات، في حين أن البعد المتجاوز هو ما يميز الإنسان عن الحيوانات؛ إذ لا تجد قرداً يقرض شعراً، أو فيلاً يرسم لوحةً فنية، أو سلحفاةً تبتكر طائرةً، وما إلىٰ ذلك، فهذه كلها من شأن الإنسان.

فثنائيات الإنسان كالحرية والمسؤولية، المنجز الحضاري والزمن والفردية، كلها لا تنشأ من الطبيعة بقدر ما أن لها مصدراً آخر، فالإنسان لم يُوجِدْ نفسه، فبعده الطبيعي من الطبيعة، ولكن من أين أتىٰ بعده الإنساني؟ وما مصدره؟

يجيب المسيري في نصّ مهم وجب أن نورده بوصفه مدخلاً لرؤيته التوحيدية، يقول: "في تصوري أن المدخل الطبيعي للإنسان في عصر المادية والعلمانية هو محاولة الوصول إلىٰ الله من خلال الإنسان ومن خلال رؤية تركيبة لهذا العالم..."[2]

---

(١) المرجع السابق، ص١٣.

(٢) المسيري، **اللغة والمجاز**، مرجع سابق، ص ٢٢٤.

يأخذنا هذا النص إلى مسار المسيري الفكري، الذي تحول فيه من المادية إلى الإيمان، وكان ذلك بوساطة الإنسان؛ إذ اكتشف أنَّ البعد المتجاوز لا بدّ وأن يكون من مصدر متجاوز.

ولا يكتفي المسيري بتأكيده أنَّ مصدرَ التجاوز هو الله، بل يزيد على ذلك أنه هو أفق الإنسان؛ إذ يقول: "الله... هو النقطة التي يتطلع إليها الإنسان، ويحقّق التجاوز من خلالها، ومن ثم بغيابه يتحول العالم إلى مادة طبيعية صماء..."[(١)] ما يعني أنَّ البعد المتجاوز هو مصدر إلهي، وهو في الآن نفسه النقطة التي يرفع الإنسان إليها أفقه.

وبوجود هذه الثنائية التي تَسِمُ وجود الإنسان، يتولد -حسب المسيري- نزعتان تحكمان سلوك الإنسان وتحددان توجهاته وأشواقه، وتصنعان طموحاته، وهما ما يصطلح عليه بالنزعة الربانية، والنزعة الجنينية أو الطبيعية.

فأما النزعة الجنينية فهي تصور لنا الإنسان وكأنه يعيش في: "عالم سائل بسيط لا يوجد فيه أي حاجة للتجاوز؛ إذ لا أبعاد له ولا توجد فيه كليات أو مطلقات أو ثوابت؛"[(٢)] أي إنه ذو بعد واحد محكوم بقوانين الطبيعة، وهو عالم خال من الحرية. ومن ثم، هو دون مسؤولية، ولا يحمل فيه الإنسان أي أعباء أخلاقية، ولا يشعر في نفسه بأي ثقل أو مسؤولية.

ولهذا استعان المسيري بعبارة جنينية، ليستعملها وفق وجهين؛ وجه يدل على الحقيقة من حيث منشؤها، ووجه يدل مجازاً من حيث طبيعتها، فأما الوجه الأول، فيتضمن أنَّ أصل النزعة الجنينية يبدأ من تلك اللحظة الزمنية التي عاشها الإنسان في رحم أمه، وبناء عليها تظهر رغبة الإنسان في الاندماج داخل الرحم الكبير وهو

(١) المسيري، **رحلتي الفكرية**، مرجع سابق، ص١٨٥.

(٢) المسيري، **دراسات معرفية في الحداثة الغربية**، مرجع سابق، ص ٢٣.

الطبيعة، ومن هنا يأتي الوجه الثاني؛ فـ" هذاا العالم الذي يهرب إليه الإنسان عالم سائل بسيط أملس يشبه رحم الأم"[1] فهو عالم لا يعرف تنوعات وتشعبات الحياة الإنسانية، وعليه فعالم الجنين عالم بلا تكامل وجودي.

وأما النزعة الربانية التي يتمظهر فيها الإنسان، فهي التي فسّرها المسيري بمفهوم المسافة؛ إذ وضع الإنسان بينه وبين الطبيعة مسافة تحفظ له هويته وتميزه عنها يعني الطبيعة، فينشأ عالم خاص بالإنسان، وهو الثقافة والحضارة.

ولأن الإنسان في إنسانيته يعيش حالة تماس دائمة، ولأنه يعيش حالة فردية عصيّة على التنميط وزمن متغير غير رتيب، فإنه -من المحتوم- ستظهر ثقافات عدة وحضارات عدة، وهذا ما يوقع نسق المسيري في تناقض، فالإنسانية بهذه الطريقة لا يمكن وصفها، ووضع نموذج يفسّرها كلها، بل كل ما هو متاح هو وصف كل ثقافة على حدة، دون اللجوء إلى فكرة التجاوز والثنائية وما إلى ذلك.

يخرج المسيري من هذا التناقض بمفهوم جديد، وهو "الإنسانية المشتركة" بوصفها نقيضاً لمفهوم الإنسانية الواحدة"، يقول: "وقد ولّدتُ من مفهوم الطبيعة البشرية مفهوم الإنسانية المشتركة التي أضعها في مقابل الإنسانية الواحدة، والذي يفترض أنَّ الناس كيان واحد وإنسانية واحدة، خاضعة لبرنامج بيولوجي ووراثي واحد."[2] معنى ذلك أن الإنسانية الواحدة مآلها تنميط البشر وفق نمط محدد طبيعي وراثي، وهذا التصور ناتج من الرؤية الحلولية لا التوحيدية، التي ينتفي فيها التنوع، ويحل في نمط أحادي.

أما الإنسانية المشتركة، فمعناها أنَّ الإنسانية تشترك في إنسانيتها، ولكن توالدها يخضع لمحددات واقعية؛ مما يسمح بتوالد عناصر وبقاء أخرى كامنة، وهذا

---

(١) المسيري، **رحلتي الفكرية**، مرجع سابق، ص٣٨٧.

(٢) المرجع السابق، ص٣٨٧.

ما عبّر عنه المسيري قائلاً: "تؤمن بأن ثمة إمكانية وطاقة إنسانية كامنة، لا يمكن رصدها وردها إلى قوانين مادية، هذه الطاقة لا يمكنها أن تتحقق في فرد بعينه أو شعب بعينه أو جنس بعينه، وإنما تتحقق بدرجات متفاوتة حسب اختلاف الزمان والمكان والظروف، ومن خلال الجهد الإنساني."[1] ومن ثمّ، فهذه الطاقة تتجاوز البعد المادي، وتنتمي إلى البعد الرباني، فهي تتنوع وتتوالد بطرائق متنوعة بحسب الظروف، والاجتهاد البشري.

وخلاصة القول بالنسبة إلى الإنسان، فإن المسيري انطلق من فكرتين أساسيتين، هما: تركيبية الإنسان وتجاوزه للطبيعة، وهما متعاضدتان؛ إذ القول بتركيبة الوجود البشري يؤول إلى أنَّ الإنسان مركب من بُعدين، أحدهما ينتمي إلى الطبيعة، والآخر يتجاوزها، وهنا تأتي الفكرة الثانية لتعضدها، وهي أنَّ الإنسان جزءٌ من الطبيعة. وعليه، فهو متجاوز لحدود الطبيعة في جانبه الرباني.

وقد نظم أطروحته وفق ثلاثة نواظم أساسية، هي:

- الثنائية الفضفاضة.
- التجاوز.
- المسافة.

فأصبح وفقها تصور المسيري يتخذ صورة نسقية، تبدأ من ثنائية الطبيعة البشرية، التي تجمع بين البعدين الحال والمتجاوز، وهنا يدخل مفهوم التجاوز ليعرف الطبيعة الفضفاضة للثنائية، وأما فكرة المسافة فهي التي أسس وفقها تصوره للإنسانية المشتركة.

- ويتولد من الثنائية، نزعتان، هما: النزعة الربانية والنزعة الجنينية.

(١) المرجع السابق، ص ٢٠٧- ٢٠٨.

فالأولىٰ تمظهر للبعد الرباني والمتجاوز، والثانية تمظهر للبعد الطبيعي، وإنسانية الإنسان تتجلّىٰ أكثر في البعد الإنساني، وهنا يتولّد سؤال مهم: من أين جاء البعد الرباني إن لم يأت من الطبيعة؟

- **الإله**: يأتي المضمون الثاني في الوجودية التوحيدية عند المسيري بعد الإنسان من حيث طبيعة الاستدلال، أما من حيث طبيعة انتظام النسق فهو يأتي أولاً، ثم الإنسان ثانياً، وأخيراً الطبيعة، ولهذا سيتجه التحليل أولاً إلىٰ استدلال المسيري علىٰ وجود الله، ثم يأتي بعد ذلك علىٰ (وظيفة) الإله بالعالم، وأما طبيعته فسيتم تجاوزها، لكون المسيري لم يعرها اهتماماً كبيراً.

● **دليل وجود الله**: الإنسان بحسب المسيري هو آية وجود الله، فهو أكبر دليل عليه؛ إذ يقول: "في تصوري أنَّ المدخل الطبيعي للإيمان في عصر المادية والعلمانية هو محاولة الوصول إلىٰ الله من خلال الإنسان، ومن خلال رؤية تركيبية بهذا العالم..."[1] ومعنىٰ ذلك أنَّ المسيري سيجري مقارنة بين عالمين هما: الطبيعة والإنسان، ليصل إلىٰ الله؛ إذ ستُفضي المقارنة إلىٰ عنصر متجاوز في الإنسان يرجع في أصله إلىٰ الله.

وقد عمل المسيري علىٰ تفسير الإنسان انطلاقاً من أصله، وهنا وجد نموذجين كل واحد له مقدرته التفسيرية، فالأول الذي يسعىٰ إلىٰ تفسير الإنسان انطلاقاً من أصله الطبيعي، وآخر من أصله الإلهي. وعليه، وجب إحداث مقارنة بين خصوصية الطبيعة والكينونة الإنسانية، لكي يتمكن من بلوغ أصل الإنسان.

بالضرورة سيسقط النموذج الطبيعي الذي يرد الإنسان إلىٰ الطبيعة، وهذا لعجزه عن تفسير كثير من العناصر المتجاوزة، التي سبق ذكرها في مضمون

(١) المسيري، **الثقافة والمنهج**، مرجع سابق، ص ٣٣٥.

الإنسان، فلا يمكن ردها إلىٰ الطبيعة، كالحسّ الخلقي، ورغبة الإنسان في بلوغ تفسير نهائي وكلي للكون، وبحثه في قضايا ميتافيزيقية، وحسّه الديني وبعده الحضاري، وغيرها من العناصر العصيّة علىٰ التفسير المادي.

فوجود الإنسان دليلٌ علىٰ وجود إله يفسّر إنسانية الإنسان، ولكن هل هذا كاف لإثبات وجود الإله؟ أليس هذا الإثبات إن دلَّ علىٰ شيء فهو يدل علىٰ أن الإله محتاج إلىٰ البشر في حين أن المطلوب هو العكس؟

وللإجابة عن الأسئلة المطروحة السابقة وجب علينا الرجوع إلىٰ نصوص المسيري للبحث عن إجابة، ويمكن بداية أنّ نؤكد إجابات أولية، سأعمل علىٰ البرهنة علىٰ صدقها من خلال نصوص المسيري.

فالمسيري عندما يستدلّ علىٰ وجود الله من خلال الإنسان، فهو لا يؤكد حاجة الإله إلىٰ الإنسان، بل العكس من ذلك بأن الإنسان محتاج إلىٰ الإله؛ ليحقق إنسانيته، ويجتهد المسيري في الوصول إلىٰ الله من خلال الإنسان.

ونجد في نصوص المسيري ما يبرهن علىٰ ذلك بقوله: "الله هو النقطة التي يتطلع إليها الإنسان، ويحقق التجاوز من خلالها، ومن ثم بغيابه يتحول العالم إلىٰ مادة صماء..."[1] ومعنىٰ ذلك أنَّ الإنسان محتاج إلىٰ الله؛ لكي يحقق إنسانيته، فلو افترضنا جدلاً أنه غير موجود، فإنَّ مآل هذا الافتراض هو تهافت إنسانية الإنسان؛ إذ لا معنىٰ لوجودها، فتسقط الحرية والمسؤولية، وتنتكس الأخلاق والجماليات والدين والأفق الميتافيزيقي وغيرها. وعليه، فإن النتيجة التي يخلص إليها المسيري هي أن الله ضرورة أنطولوجية، ليحقق الإنسان من خلالها إنسانيته.

وعليه، فإن الإله موجود بدليلين، هما:

(١) المرجع سابق، ص١٨٤.

أ- أن ما يفسر وجود عناصر متجاوزة في صميم الوجود البشري هو الإله، فهو ضرورة معرفية لفهم الوجود البشري، والعناصر المتجاوزة فيه لحدود الطبيعة.

ب- أن الإله ضروري للوجود البشري، فإنسانية الإنسان ستختفي إذا ما أعدم وجود الإله إذ سيتحول العالم إلى مادة صماء خالية من القيم الإنسانية والأبعاد المتجاوزة.

- **الإله وظيفته وماهيته:**

كما سبق لم يركز المسيري في تعريفاته على ذات الإله، بل على فعله في الكون، لاسيما وأن الإله في النظم التوحيدية لا يتجلّى إلا في مخلوقاته التي أوجدها، وهذا المسوّغ الذي توصّل إليه البحث في فكر المسيري، ويمكن تأكيده من خلال تحليل نصوص المسيري واستقرائها جميعاً، وهذه النصوص التي يمكن أن نقسمها إلى ثلاثة أقسام:

- قسم متعلق بصفة الإله الوحيدة التي أكدها المسيري.
- وقسم متعلق بعلاقة الإله بالإنسان.
- وقسم متعلق بعلاقة الإله بالطبيعة.

- **صفة التنزيه للإله:** وأول صفة ينسبها المسيري إلى الإله هي أنه لا يحل في الكائنات مع بقاء فعله فيها، وهي جوهر التوحيد الإسلامي المناقض للحلولية، وهنا يقول المسيري: "ولكنه مع هذا مفارق لمخلوقاته جميعاً... لا يحلّ في أيّ منها، ولا يتوحّد معها"[1] وهذا النص يتوافق مع قوله تعالى: ﴿فَاطِرُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِۚ جَعَلَ لَكُم مِّنۡ أَنفُسِكُمۡ أَزۡوَٰجٗا وَمِنَ ٱلۡأَنۡعَٰمِ أَزۡوَٰجٗا يَذۡرَؤُكُمۡ فِيهِۚ لَيۡسَ كَمِثۡلِهِۦ شَيۡءٞۖ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلۡبَصِيرُ ١١﴾

(١) المسيري، **العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة**، مرجع سابق، ص ٢٦٩.

[الشورى: ١١] فهذه الآية الكريمة تؤكّد أن الله خالق العالم حينما قال: ﴿فَاطِرُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِ﴾ ثم يؤكد فعل الله حينما قال: ﴿جَعَلَ لَكُم مِّنۡ أَنفُسِكُمۡ أَزۡوَٰجٗا وَمِنَ ٱلۡأَنۡعَٰمِ أَزۡوَٰجٗا﴾، ولكن من حيث الماهية ينفصل الإله عن المخلوقات فلا يتشابه بها ما يعني أن النظم التوحيدية، تؤكد الانفصال الماهوي عن الإله والاتصال التفاعلي معه.

وهنا يمكن أن نطرح السؤال: ما هو تصور المسيري لعلاقة الإله بالإنسان؟

● **علاقة الإله بالإنسان**، وجود الإله بوصفه مركزاً للعالم قد يؤول إلىٰ انتفاء لمركزية الإنسان؛ أي إلغاء لوجوده، لكن في فكر المسيري وجود الإله يعني مركزية الإنسان في العالم، ويؤكد قائلاً: "انفصال الإنسان عن الطبيعة وأسبقيته وأفضليته عليها، بسبب وجود المرجعية المتجاوزة؛ أي الإله الذي يستخلفه في الأرض، لكنها تفترض أيضاً وجوده فيها واعتماده عليها... فهو ليس بمركز الكون، بل وضعه من هو أقدر منه..."[(١)] ولهذا النص استدلالٌ كامنٌ، ومن جهة ثانية يؤكّد فيه أن المركزية المتاحة ليست من ذاته.

فالإنسان يحوي عناصر متجاوزة لحدود الطبيعة، ولا يمكن تفسيرها مادياً، وإن وجودها مردّه إلىٰ عنصر متجاوز وهو الله عزَّ وجلَّ، فهو متجاوزٌ لحدود الطبيعة، فالبعد المتجاوز في الإنسان يرد إلىٰ الله. من هنا، يظهر تمركز الإنسان داخل الطبيعة يعود إلىٰ الله، وليس من ذاته أو من الطبيعة.

فمركزية الإنسان تحتاج إلىٰ الله حتىٰ تتحقّق، وإلا سيمّحي وجود الإنسان في الطبيعة، ويتحول إلىٰ كائن مادي، فالله إذن، هو الذي منح للإنسان خاصية الفرادة والتي تولد منها الإبداع والحرية والمسؤولية وغيرها من خصائص الإنسان، بوصفه كائناً منتمياً إلىٰ الطبيعة وغير منتمٍ إليها، أي هو جزءٌ يتجزأ من الطبيعة وليس حالًّا فيها.

---

(١) المرجع السابق، ص٤٦٦.

● وأما **القسم الثالث فهو المتعلق بعلاقة الإله بالطبيعة**: فقد خصّ المسيري الفعل الإلهي بحضور قوي حينما قال: "التوحيد هو الإيمان بأن المبدأ الواحد، مصدر تماسك العالم ووحدته وحركته وغايته، ومرجعيته النهائية، وركيزته الأساسية، ومطلقه الذي لا يرد إلىٰ شيء خارجه، وهو "الإله"، خالق الطبيعة والتاريخ، وهو خالق البشر، الذي يحرّكهم ويمنحهم المعنىٰ ويزوّدهم بالغاية."[1] وإذا ما تم استنطاق النص، فسنجد أنه قد أخبرنا عن فعل الله قبل الكون وأثناء الكون وإلىٰ مآل الكون، فالقبلُ يعني وجود الكون من فعل الله وخلقه، ثم هو القائم علىٰ حركة الكون واتجاهه، وكذلك هو من يمنح الغاية والمعنىٰ للوجود، فدونه يصبح الوجود بلا معنىٰ.

وعليه، نجد أن فلسفة المسيري تنطلق من جوهر التوحيد، أي علاقة التماسك بين الإله والعالم، العلاقة التي تخلق ثنائية فضفاضة تمنع السقوط في الحلول، بقدر ما تمنح للكائنات حريتها ووجودها لا سيما وجود الإنسان.

وبناء علىٰ ما سبق، فالله هو مركز كل الوجود، وهو ما منح للإنسان مركزيته داخل الطبيعة. ومن ثمّ، فالإله فكرةٌ ركيزة في فلسفة المسيري الإنسانية، وبها يقوم ما أسماه بالإنسانية الإيمانية أو الإنسانية الإسلامية.

– **الطبيعة**: يظهر استعمالان لمفهوم الطبيعة عند المسيري، التصور الأول هو الطبيعة/ المادة، وهو مفهوم نقدي يتّجه به المسيري إلىٰ نقد تفسيرات العقل الغربي والعلماني المادي للحياة وفق تصور الطبيعة بوصفها كياناً مادياً، وأما التصور الثاني فهو الذي يحمله المسيري في ذاته، وهو المفهوم الذي احتاج إليه.

ولهذا، فإنَّ المسيري يرفض التصور القائل بأن "الطبيعة نظام يتحرك بلا هدف أو غاية، نظام واحدي مغلق مكتف بذاته، توجد مقومات حياته وحركته داخله،

(١) المسيري، **اللغة والمجاز**، مرجع سابق، ص ٢٢٤.

يحوي داخله ما يلزمه... وهو نظام ضروري كل شامل."[1] بمعنى تأليه الطبيعة، لتصبح منغلقة على ذاتها، وهذا أمر مستحيل؛ إذ لا يمكن أن تكون الطبيعة أزلية، وأنها أوجدت ذاتها بذاتها، وكونت هذا الزخم من التنوع من ذاتها؛ إذ لا بد لها من قوة خارجية توجدها، وتمنحها الحركة والغاية، وهذا ما عبر عنه قائلاً: "مسألة أزلية المادة أصبحت مسألة مشكوكاً فيها علمياً، فالمادة تتحول إلى طاقة، والطاقة تتحول إلى مادة، وقابليتها للتحول تعني أنَّ بقاءها على هيئتها المعنية كان معتمداً على ظروف خارجية عن ذاتها."[2] وبهذا ينفي أزلية المادة، ومن هنا وجب تغيير مفهوم الطبيعة.

وأما المفهوم الذي يمكن استنباطه من أطروحة المسيري، هو أنَّ الطبيعةَ مخلوقةٌ من الله، وحركتها خاضعة لله عزَّ وجلَّ فهو مدبر أمرها، وهو كذلك من حدد لها الغاية من وجودها، وهي مُسخّرة للإنسان، ولا تنفصل من حيث التفاعل مع الإنسان والإله، فهي ليست الله وليست الإنسان.

- **التاريخ**: يظهر التاريخ من أهم المفاهيم الوجودية التي يركز عليها عبدالوهاب المسيري، وهذا ما يؤكده قائلاً: "مقولة التاريخ وموقف الإنسان منه كمقولة معرفية تحليلية في مقابل مقولة الطبيعة؛ أي إني أستخدم نموذجاً تحليلياً، قوامه التعارض بين الإنسان المركّب صاحب الوجدان التاريخي الذي يستطيع تجاوز الطبيعة، والإنسان البسيط الطبيعي المعادي للتاريخ الذي يرد إلى ما هو دونه؛ أي عالم الطبيعة."[3] ما يعني أن التاريخ مقولة أنطولوجية تتعلق بوجود الإنسان بوصفه كائناً مركباً متجاوزاً لحدود الطبيعة، وتبرز أهمية مقولة التاريخ، لكونها المفهوم الأكثر إبرازاً لحقيقة الإنسان مقابل الطبيعة بمفهومها المادي.

---

(١) المسيري، **العلمانية والحداثة والعولمة**، مرجع سابق، ص ٢٣.

(٢) المسيري، **الفلسفة المادية وتفكيك الإنسان**، مرجع سابق، ص ٢٥.

(٣) المسيري، **رحلتي الفكرية**، مرجع سابق، ص ١٤.

والتاريخ حسب المسيري لا تحكمه قوانين مادية مثل التي نجدها في الطبيعة، التي بدورها يمكن حسابها رياضياً، فعلى العكس من ذلك، يقف التاريخ في صفِّ الإنسان، عندما يحكمه المثل الأعلى المنفصل عن المادة، يقول: "أما في النظم التوحيدية فالتاريخ عملية مستمرة لا تنتهي، ما دام أنَّ هناك مثلاً أعلى أو مركزاً منفصلاً عن المادة؛ أي مرجعية متجاوزة، ويستطيع الإنسان تجاوز وضعه المادي من خلالها."[1] وبذلك فالتاريخ يحمل عنصراً في الإنسان هو التجاوز. وعليه، فتصور المسيري للتاريخ يتحدد وفق محددين، هما: المثل الأعلى، والتجاوز.

وإذا كان التاريخ هو المجال الذي يحقق فيه الإنسان تجاوزه، فإنه مجال الثورة وعدم الرضوخ لمقولة الواقع المفروض والأمر المحتوم، يقول: "ويظل التاريخ حيّزاً مستقلاً هو مجال حرية الإنسان يتصارع فيه البشر ويتدافعون."[2] وبناء على هذا فالتاريخ لا يتسلط على الإنسان، بل هو مجال حريته.

وما دام التاريخ صناعة بشرية، فإنه يتخذ علاقةً مع الإله والطبيعة وفق المنظور المعرفي التوحيدي، الذي يرفض الحلولية، التي يمّحي فيها النسبي لحساب المطلق؛ ولهذا، وجب توضيح هذا التعالق بين التاريخ والإله.

ينطلق المسيري في تحليله لعلاقة الله بالتاريخ من شخصية النبي ﷺ، عندما قال: "وقد أشار إلى أنَّ الرسول مجرد إنسان... وهو إلى جانب ذلك خاتم المرسلين، بمعنى أنَّ الله أرسل لنا الرسالة، وقطع على نفسه وعداً بأن يرعانا، فهو رحمان رحيم، ولكنه لن يتدخل في التاريخ الذي أصبح .... [مجال] حرية الإنسان، ﴿فَمَن شَآءَ فَلْيُؤْمِن وَمَن شَآءَ فَلْيَكْفُرْ﴾ [الكهف: ٢٩]، وبذلك يصبح التاريخ مجالات للتعارف والتدافع."[3] ومعنى ذلك أن تدخل الله كان بوساطة رسول الله ﷺ، وليس بشكل

---

(١) المسيري، **اللغة والمجاز**، مرجع سابق، ص ٥٩.

(٢) المسيري، **الفلسفة المادية وتفكيك الإنسان**، مرجع سابق، ص ١٥٢.

(٣) المسيري، **العلمانية والحداثة والعولمة**، مرجع سابق، ص ١٥٩.

مباشر يقضي على حرية الإنسان، وذلك من خلال الرسالة، فالله وجه الإنسان بهذه الرسالة، ثم تركه ليصنع تاريخه وفق ذلك التوجيه.

وما دام التاريخ محكوماً بقيم ومثل عليا، فإنَّ المسيري يحدّد لنا حركة التاريخ وفق مبدأ أخلاقي، وليس وفق قانون رياضي حتمي، يحرم الإنسان من حريته، فالتاريخ حركة لها ميزتها، وهي تنبني على مثل عليا.

فأما ميزة الحركة فهي تدافعية لا تهالكية، وقد عرف التدافع حينما قال: "إذ يظل مفهوم التدافع مفهوماً أساسياً، وهو مفهوم إسلامي يعني الاختلاف، بل والصراع، ولكنه اختلاف وصراع رقيقان، مثل تدافع السيل حين تلاطم بعض مياهه بعضاً، ولكن هذا التلاطم لا يوقف التدافع، بل هو جزءٌ منه."[١] ومعنى ذلك، أنَّ التدافع ليس تهالك، بل دفع الأمم بعضها بعضاً، ولكل أمة مثلها التي تدفع بها الأمم الأخرى.

والقيمة القطب أو المثل الأعلى المحرك للتاريخ حسب الرؤية المعرفية التوحيدية التي يتبناها المسيري، تؤكد أنها هي العدل، وهنا نجده يصرح قائلاً: "إن المرجعية المتجاوزة تعبّر عن نفسها في مجموعة القيم الأخلاقية والمثل العليا، مثل العدل، القيمة القطب في الإسلام، هذه القيم هي التي تدفع التاريخ"[٢] بمعنى أنَّ محرّك التاريخ هي المثل العليا ولا سيما منها قيمة العدل، وهذا لأن الإنسان لا يخضع لحتمية الطبيعة، بقدر ما أنه محكوم بمثل وقيم تتجاوز الطبيعة إلى آفاق أرحب تمتد إلى خالق الكون.

---

(١) المسيري، **رحلتي الفكرية**، مرجع سابق، ص ٣١١.

(٢) المسيري، **العلمانية والحداثة والعولمة**، مرجع سابق، ص ١٥٤.

ب- انتظام الرؤية الوجودية للمسيري:

بعد التحليل السابق، الذي انتقل فيه البحث من مصطلحات المسيري، وقراءة في معجمه الخاص الذي يسمح بالدخول إلىٰ مشروعه، ورؤيته إلىٰ الكون ونظامه، ثم بعد ذلك انتقل التحليل إلىٰ العناصر المركزية في أنطولوجيا المسيري، وفي هذا العنصر وجب تركيب ما سبق ذكره.

وأنطولوجيا المسيري تتألف من مضامين يمكن الاصطلاح عليها بالأفكار المركزية، وهي التي تدور حولها رؤيته إلىٰ الكون وانتظامه، وهذه الأفكار هي: الله، والإنسان، والطبيعة، وهي مدار أي أنطولوجيا، ولكن كيفية انتظامها هو ما يجعلها تختلف عن غيرها.

فالمسيري استخدم جملة من المفاهيم الناظمة التي نظمت رؤيته، ويأتي علىٰ رأسها التوحيد ونفي الحلول، وهو بدوره قد انتظم وفق مفاهيم ناظمة أخرىٰ، وهي: الثنائية الفضفاضة، والمركزية، والتجاوز، وهي كلها من صنعت نسق الأنطولوجيا التوحيدية.

فالتوحد هو مناقض للحلولية؛ إذ يمنع أن يحل المطلق في النسبي؛ لأنه لو حصل ذلك لانتفت الهويات والخصوصيات، وسينتهي معه وجود الكائنات الأخرىٰ، وستسود واحدية مطبقة تلغي تنوع العالم، فهي إما ستلغي الإله لحساب العالم أو العكس، وإن حصل إلغاء الإله لحساب العالم، فعاجلاً أم آجلاً سيتم إلغاء الإنسان لحساب الطبيعة، وهنا تنشأ أشكال التسيّد علىٰ الإنسان، وإلغاء كينونته ومركزيته لصالح الطبيعة.

ولهذا، فالتوحيد يولّد مجموعةً من الثنائيات الفضفاضة، التي لا يلغي فيها المركز الهامش، بل يمنحه وجوده ومركزيته؛ ما يعني ظهور تعددية مركزية، لا

يلغي بعضها بعضاً، بقدر ما يحصل فيها تكامل وجودي، ولكي يحصل فإن هندسة الرؤية تتشكّل من ثنائيات فضفاضة.

وأول ثنائية هي الخالق والمخلوق؛ إذ إنّ الله متجاوزٌ للعالم، والعالم يتكامل من خلال الله، فمركزية الله التي يطرحها المسيري لا يُلغي فيها الله العالم، بل هو مصدر تماسكه، والله هو من يحكم حركته ويحدد غايته، والعالم ليس عبثياً، بل له معنىٰ بفضل وجود الله. وإضافة إلىٰ ذلك، يؤكد المسيري أنَّ الله لا يحل في مخلوقاته، ما يعني أن المطلق وهو الله لا يُلغي النسبي وهو العالم.

وهنا تظهر علاقة المسافة والتجاوز التي تنظم الثنائية الفضفاضة؛ إذ إنّ الله متجاوز للعالم، ولهذا تحصل بينهما مسافة لا يفقد فيها الله هويته، وكذلك العالم وفي الآن نفسه هي لا تعني فقدان الاتصال، بل الله منفصل ماهوياً عن العالم المتصل فعلاً به.

ومن هذه الثنائية الكبرىٰ تنشأ ثنائية فضفاضة أخرىٰ، داخل العالم بين الإنسان والطبيعة؛ إذ يصبح الإنسان كائناً منتمياً إلىٰ الطبيعة، وغير منتمٍ في الآن نفسه؛ لأنّ الإنسان فيه جزءٌ منتمٍ إلىٰ عالم الطبيعة، خاضعٌ لقوانينها، وجزءٌ آخر غير منتمٍ متجاوز، ومصدره هو الله، وهنا يحصل التكامل في الوجود البشري؛ إذ يتكامل مع نفسه بين عالميه المادي والروحي، ومع الله، ويرتقي الإنسان كلما ارتبط بالله؛ لأن أبعاده المتجاوزة تمتد إلىٰ الله.

وهنا نجدُ أنَّ المسيري يستعين مرة ثانية بمفهومين ناظمين، هما: التجاوز والمسافة، والتجاوز يفسّر به الأبعاد الربانية في الإنسان بكونها فوق حدود الطبيعة، والمسافة التي تحفظ هوية الإنسان وتمايزه عن الطبيعة، ولكنه في الآن نفسه متصل بها من حيث إنه يتفاعل معها، وبوجود الله لا يصبح الإنسان مالكاً لها، بل مستخلَفاً فيها. من هنا، وجود الله يحقق المسافة التي تحفظ بدورها أمرين،

هما: الطبيعة، فلا يتسيّد عليها الإنسان كاملاً فيفسدها، والإنسان لا تمّحي هويته داخل الطبيعة.

فهوية الإنسان تتجسّد في كونه كائناً مركباً لا يختزل في الطبيعة، ومنه جزءٌ يتجزأ من الطبيعة، بحيث تصبح له طبيعة مزدوجة؛ أي أن الازدواجية هي جوهر الطبيعة البشرية، فالإنسان لا يستطيع التخلّي عن جزئه الطبيعي، وكذلك فهو إن فقدَ صلته بربه، فقد إنسانيته.

وهذه الإنسانية التي تتمظهر في عناصر عدّة منها: القدرة الإبداعية لعقل الإنسان، والبعد الحضاري، والحسّ الأخلاقي، والذوق الجمالي، والبعد الديني، وتساؤلاته الميتافيزيقية، وغيرها، وهي لا تعبّر عن نمط أحادي، تنفي عن الإنسان فرادته وتميزه. ولهذا، يرفض المسيري مفهوم الإنسانية الواحدة، ويقر بالإنسانية المشتركة، التي يشترك فيها جميع البشر، لكن تخارجها وتوالدها له ألوان عدّة متنوعة.

من هنا أصبح الإنسان بفضل إنسانيته المتجاوزة مركزاً داخل الطبيعة، ولهذا فالمسيري يحدّد مركزاً آخر داخل العالم هو الإنسان، إلا أنها مركزية خالية من الاستكبار والاستعلاء، فهي لا تستكبر على الطبيعة؛ لأنها ليست ملكه، وهو ليس سيداً عليها، بل مُستخلَفٌ فيها، وفي الآن نفسه، لا يمكن للإنسان أن يتسيّد على أخيه الإنسان؛ لأنَّ البشر كلهم يشتركون في إنسانيتهم.

خلاصة: التكامل الوجودي:

وهنا سأطرح التكامل الوجودي في رؤية المسيري الكونية التوحيدية في نقطة المركز وهو الإنسان، فاكتشاف التكامل بنوعيه النظمي والمقامي، ومضادهما التسافل التفككي والتنكيسي، لا بدَّ أن يتركز على مفهوم المسيري للطبيعة البشرية.

فالطبيعة البشرية تتسم بخاصية الازدواج في التكوين، وهي تعني أن للإنسان بعدين، هما: الطبيعة المادية المنتمية إلى الطبيعة/ المادة، وبُعد آخر رباني هو الروح ومنجزاتها الإنسانية. وعليه، ففي المنظومة التوحيدية لا يمكن اختزال الإنسان في بُعد واحد من بعديه؛ لأن الاختزال هو حلول؛ أي حلول الإنسان في جسده أو اختزاله في روحه، فالتوحيدية تؤكد التكامل. يقول المسيري: "ولذا فالوجود الإنساني الأمثل ليس محو النزعة الجنينية والتعبير عن النزعة الربانية، ولا هو محو النزعة الربانية والتعبير عن النزعة الجنينية، وإنما التكامل والتقابل بينهما."[1] وانتظام الوجود البشري لا يتم إلا من خلال تكامل هذين البُعدين؛ المادي والإنسان، وهو تمام التكامل.

وما يضاده يتجلّى واضحاً في الاختزال الذي يكسر التكامل الوجودي النظمي؛ إذ يعمل على تفكيك الوجود البشري، ثم اختزاله في بُعد أحادي، إما المادي وإما الروحي؛ ما من شأنه الوقوع في التسافل التفكيكي الذي يقوض الطبيعة البشرية.

ويرتقي الإنسان في مقامات التكامل عندما يتجه نحو الإله، فالله "هو النقطة التي يتطلع إليها الإنسان، ويحقق التجاوز من خلالها. ومن ثم، بغيابه يتحول العالم إلى مادة صماء."[2] فالإنسان يحقق إنسانيته في بعده التجاوزي، ويتكامل كلما اتجه نحو الله، ويتسافل انتكاساً عندما ينسى الله، فحينها يتحول الإنسان إلى مادة صماء لا فرق بينها وبين غيرها، فيبدأ تنكسه عندما يتشيّأ، وحينها يمكن استعمال الإنسان بوصفه مادة استعمالية.[3]

---

(١) المسيري، **العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة**، مرجع سابق، ص ٤٦٦.

(٢) المسيري، **رحلتي الفكرية**، مرجع سابق، ص ١٨٤.

(٣) تحويل الإنسان إلى مادة استعمالية هو ملخص نقد المسيري للغرب.

وأما عن علاقة الإنسان بالطبيعة، فالمسيري قد استعان بمفاهيمه الناظمة، كالمسافة والتجاوز، لكيلا يقع فيما اصطلحت عليه بالتسافل، سواء التفكيكي أو التنكيسي، فالتفكيكي يُلغي فيه أحد الأطراف الطرف المقابل له، بعدما يقوم بتفكيك أية صلة وصل بينهما، فإما أن تلغي الطبيعةُ الإنسانَ، أو يُلغي الإنسانُ الطبيعةَ.

وتفادياً لذلك، استخدم المسيري مفهومه الناظم المسافة؛ إذ أخرج فيها؛ أي المسافة الإنسانَ من ضيق المادية إلىٰ رحابة الإنسانية الإيمانية؛ ما يعني أنَّ المسافة القائمة بين الطبيعة والإنسان منحت الإنسان مركزية داخل الطبيعة وله إمكانية تجاوزها، وعدم الخضوع لها، ولكن هذه المركزية بدورها لا تُلغي الطبيعة لصالح الإنسان؛ لأنَّ الله هو مالك الطبيعة، وهو سيدها، فمركزية الإنسان جاءت من مالك الطبيعة، فلا يحقّ له أن يتسيّد عليها بقدر ما إنه مستخلَف فيها مؤتمن عليها من طرف خالقها، ومن هنا ينتفي استكبار الإنسان علىٰ الطبيعة.(١)

ونجد أيضاً أن المسيري قد أنشأ أنطولوجيا توحيد يتحقّق فيها التكامل الوجودي للإنسان، من خلال ربط علاقته بربه، العلاقة التي جسدتها جملة من المفاهيم الناظمة، وهي: الثنائية الفضفاضة، والمسافة، والتجاوز، والمركزية، التي حققت تكاملاً يمنع الوقوع في التسافل.

(١) وتم تلخيصه في هذا الجزء، لأن البحث لا يطيق التوسع إلىٰ تطبيقات الممارسة المعرفية التوحيدية.

المبحث الثالث

نظرية المعرفة

من الناحية الصورية يمكن تقسيم المعرفة إلى أربعة عناصر مكونة لها، وهي: الذات العارفة، والموضوع، وأخيراً قيمة المعرفة وحدودها، إلا أنَّ المشكلة تكمن في كيفية صياغة العلاقة بين الذات والموضوع؛ إذ أنَّ الصياغة أو المضمون يغير وجهة النظر، فما اختلاف الفلاسفة إلا لكونهم اختلفوا في تحديد العلاقة بين الذات العارفة، والموضوع المراد معرفته.

وفي حالة المسيري يجب تحديد مفهومه للمعرفة، ولعلاقة الذات بالموضوع وأخيراً قيمة المعرفة، مع وجوب الربط بين نظريته في المعرفة ونظريته في الوجود، وذلك لأن العلاقة بينهما هي علاقة الأساس بالبناء، فبناء نظريته المعرفة أساسه أنطولوجي.

ولهذا سيأتي تقسيم هذا العنصر إلى المطالب الآتية:

- مفهوم المعرفة.
- علاقة الذات بالموضوع.

أولاً: مفهوم المعرفة

أول نقطة يجب التطرق إليها في نظرية المسيري حول المعرفة، هي المعرفي، وذلك لسبب واضح وجلي، وهو كون المعرفي محور النظرية زيادة على ذلك، فتحديد مفهوم المعرفي يؤسّس بدوره لكلِّ مشروع المسيري النقدي للحضارة الغربية.

والمعرفي حسب المسيري هو: "هو ما يتناول الصيغ الكلية والنهائية للوجود الإنساني."[1] وهذه الصيغ تتمثل في الإجابة الكلية والنهائية حول وجود الإنسان

(١) المسيري، **اللغة والمجاز**، مرجع سابق، ص ٢١٨.

وموقعه في هذا العالم، وقد اصطلح عليها المسيري بالصيغ الكلية والنهائية؛ لأنها الأفق النهائي الذي يبلغه الإنسان من حيث إنه يجيب عن سؤال وجوده ومبدئه ومصيره، وهي المسائل الكبرى لوجود الإنسان، وسعي الإنسان المعرفي كله للإجابة عن أسئلته النهائية، من أكون؟ وما مصيري؟ ومن أين أتيت؟ وغيرها.

يكمل المسيري مفهومه للمعرفي عندما يقول: "وتناول الظواهر معرفياً يتعامل مع المستويات الكامنة والعميقة في الخطاب الإنساني."[1] ومعنى ذلك أنَّ أيّ تحليل لأيّة ظاهرة إنسانية لا يكون معرفياً إلا إذا بلغ الصيغ الكلية والنهائية التي يجيب فيها الإنسان عن وجوده وموقعه الوجودي في العالم، وذلك لأنَّ تصرف الإنسان وسلوكه وأغلب أعماله وأفعاله تتم من خلال صورته عن نفسه؛ أي من خلال إجابته النهائية والكلية، ومن هنا نجد أن المسيري لا يفصل بين الوجودي والمعرفي، وذلك مردّه إلى مفهومه حول المعرفية (الإبستيمولوجيا) بوصفها المعرفي؛ إذ يقول: "الإبستيمولوجيا بالمعنى الضيق للكلمة، تتناول موضوعات مثل طبيعة المعرفة ومصادرها، وإمكانية تحققها، ومصداقيتها."[2] وهذا المعنى الكلاسيكي لنظرية المعرفة يضيّق مجالها في حدود مسائل محددة.

وأما التعريف الذي يتبنّاه المسيري فهو الذي يقول فيه: "ولكنها تعني أيضاً المسلمات الكامنة وراء المعرفة. وهذا المجال الأخير ينقلنا من المعنى الضيق إلى المعنى الواسع." فالمعنى الموسّع يعني الوقوف عند الكامن والعميق في عملية الإدراك، وهي التي اصطلح عليها بالصيغ الكلية والنهائية، ومن هنا يبرز تأكيد المسيري عدم الفصل بين الوجودية (الأنطولوجيا) والمعرفية (الإبستيمولوجيا).

---

(١) المرجع السابق، ص ٢١٨.

(٢) المسيري، عبدالوهاب. في **أهمية الدرس المعرفي، نحو نظام معرفي إسلامي** (حلقة دراسية)، تحرير: فتحي حسن ملكاوي، عمان: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ٢٠٠٠م، ص ٤٢.

ويزيد المسيري تأكيد ذلك حينما يقول: "فالإبستيمولوجيا تعني أيضاً توضيح المقولات القبلية في الفكر الإنساني؛ ولذا يذهب بعضهم إلىٰ أن الميتافيزيقا تنقسم إلىٰ: أنطولوجيا وإبستيمولوجيا، وأن كل رؤية للعالم world view تحوي داخلها ميتافيزيقا (أي أنطولوجيا وإبستيمولوجيا)، كما يرىٰ بعضهم أنَّ الإبستيمولوجيا تعني رؤية العالم."[1] فالرابط بين المعرفية والوجودية هو رؤية العالم، فالإنسان عندما يكوِّن رؤية للعالم فهو لا بدَّ أن يجيب فيها عن الأسئلة النهائية، وهي في جوهرها أنطولوجيا، وفي الآن نفسه يحولها إلىٰ منظارٍ ينظر بها إلىٰ العالم؛ لهذا، تتحول إلىٰ عملية إدراكية، ومن ثَمّ معرفية.

ويضع المسيري المعرفي قبالة الاقتصادي والسياسي وليس قبالة الميتافيزيقي؛ إذ يقول: "وعادة ما نضع المستوىٰ المعرفي في مقابل المستوىٰ السياسي والاقتصادي والاجتماعي، بل الحضاري."[2] وهذه المقابلة ليست الضد مقابل الضد، وإنّما الكل الذي يردّ إليه الجزء، فالتحليلات الجزئية التي تعمل علىٰ تفسير عنصر ما من عناصر الوجود البشري لا تحقق الكفاية التفسيرية، حتىٰ تردّ إلىٰ الأبعاد الكلية.

وهذه الأبعاد الكلية التي تحدث عنها المسيري هي عينها المضامين الرئيسة لرؤيته للعالم -التي سبق تحليلها في العنصر السابق- وهي: الإله، والطبيعة، والإنسان. ونجد أن المسيري يصرّح بها قائلاً: "والأسئلة الكبرىٰ أو النهائية هي أسئلة كما يُسمىٰ في النقد الأدبي الغربي الموضوعات الكبرىٰ major themes في حياة الإنسان، وهي أسئلة تدور حول الإنسان والإله والطبيعة. ولكن هذه المحاور الثلاثة مترابطة إلىٰ درجة أنه يمكن من خلال التعمق في دراسة عنصرٍ واحدٍ الوصول إلىٰ العنصرين الآخرين."[3] والترابط هو من يحقق اختلاف النموذج المعرفي كما سبق،

---

(١) المرجع السابق، ص٤٢.

(٢) المرجع السابق، ص٤٢.

(٣) المرجع السابق، ص ٤٤.

والنموذج الحلولي يؤول إلىٰ تصورات تختلف عن النموذج التوحيدي، والسبب هو في اختلاف العلاقات بين العناصر الكبرىٰ (الإله، والإنسان، والطبيعة).

وبالمجمل فمفهوم المسيري للمعرفي يتحدد فيما يأتي:

- المعرفي تأخذ المعرفية بالمعنىٰ الواسع، الذي لا ينفصل فيه الوجودي عن المعرفي.
- المعرفي يتناول القضايا النهائية والكلية.
- وهذه القضايا النهائية هي قضايا قبلية، وتمثل أعمق صورة إدراكية.
- وهذه القضايا هي: الله، والإنسان، والطبيعة، التي تختلف باختلاف طريقة ترابطها.

ثانياً: العلاقة بين الذات والموضوع

يميّز المسيري بين نوعين من العلاقة بين الذات العارفة والموضوع المراد معرفته؛ إذ تظهر في الأولىٰ الذات بوصفها كائناً سلبياً متلقياً، مهمته رصد الواقع بشكل موضوعي دون تدخل منها، وفي الثانية تظهر الذات بوصفها كائناً فاعلاً متحكماً في الموضوع، ولكن السؤال الذي يتبادر إلىٰ الذهن، هل هنالك تكاملٌ بين الذات والموضوع أم أنه لا بدَّ من استحواذ طرف علىٰ الآخر؟

١- نقد الموضوعية المتلقية:

- الترابط بين الأنطولوجي والإبستيمولوجي يتجلّىٰ دائماً في تصورات عبدالوهاب المسيري؛ إذ إنّ تصور الإنسان ونظام العالم يحددان نظامه المعرفي، لاعتبار أنَّ الذات والموضوع أو الذات والعالم قبل أن يدخلا في علاقةٍ معرفيةٍ هما أساساً في علاقة وجودية، والمعرفة البشرية ستكون نتيجةً لهذه العلاقة.

ومن هنا يأتي نقد المسيري للموضوعية المتلقية، التي يقترح بديلاً عنها الموضوعية الاجتهادية، فالأولى يأتي تركيبها من عبارتين، هما: موضوعية، ومتلقية، وعبارة موضوعية تعني: "إدراك الأشياء على ما هي عليه، دون أن تشوهها نظرة ضيقة ذاتية أو أهواء أو ميول أو مصالح..."[١] والمتلقية تعني الأخذ بالواقع الموضوعي كما هو دون تدخل من الذات، لهذا يأتي تقليص دور الذات حتى تصبح سلبية. وبناء على ذلك، يأتي تصور العقل ومعه عملية الإدراك، وتصور الواقع وعملية تكامل المعرفة.

ويأتي تعريف الموضوعية المتلقية في قوله: "الموضوعية الفوتوغرافية هي نموذج تحليلي يذهب إلى أنَّ المعرفة عملية تراكمية تتكون من التقاط أكبر قدر ممكن من تفاصيل الواقع المادي كما هو تقريباً."[٢] والملاحظ في هذا النص هو استخدام المسيري صورة مجازية عن الموضوعية هي الفوتوغرافية، فآلة التصوير تسعى إلى نقل الصورة كما هي؛ أي أنها تجمع معطيات الواقع كما هو، دون استخدام لأدوات العقل، كالربط والمقارنة والتجريد وما إلى ذلك من أدوات.

ويأتي نقد المسيري للموضوعية المتلقية من ثلاث زوايا رئيسة، هي:

أ- الأولى والمتعلقة بالعقل ذاته.

ب- والثانية بالواقع.

ت- والثالثة بتطور وتكامل المعرفة.

فأما الزاوية الأولى والمتعلقة بالعقل فنجده يقول: "نموذج الموضوعية الفوتوغرافية (المتلقية) والمعلوماتية فيه إنكار لمقدرة العقل على الإبداع والتوليد، فهو يفترض أن عقل الإنسان يقف كالفقير أمام عتبات الواقع يلتقط منه الفتات،

---

(١) المسيري، **دراسات معرفية في الحداثة الغربية**، مرجع سابق، ص ٣٥٧.

(٢) المسيري، **رحلتي الفكرية**، مرجع سابق، ص ٣١٦.

وليس كالأمير يراه في كليته فيختار منه ويفككه ويركبه، ليصل إلى تصورات أكثر تركيبية."[1] وهنا يوجه المسيري نقده لهذا النموذج، بوصفه سلبياً أولًا؛ لأنه يعجز عن تفعيل أدوات العقل وإعمالها؛ مما يؤول إلى قمع كفاءة العقل ووأدها، ثانياً؛ لكونه يؤول إلى إدراكات جزئية عن الواقع والعجز عن فهمه فهماً مركباً.

والفهم المركّب يستدعي فعالية العقل، وذلك بتفعيل الإمكانات الإدراكية للإنسان، لكي يركب صورة أكثر اقتراباً من الواقع، وتملك إمكانات تفسيرية أكثر تتيح له فهم العلاقات والروابط المكونة للموضوعات المراد إدراكها، وهذا ما يعجز عنه نموذج الموضوعية الفوتوغرافية، الذي لا يرصد سوى أجزاء متفرقة من الواقع، يعجز عن تركيبها.

وأما الزاوية الثانية التي تتعلق بالواقع الموضوعي، وتصور الموضوعية المتلقية للواقع، يندرج ضمن أطرٍ اختزاليةٍ لا تركيبية، يقول واصفاً: "الواقع الموضوعي، من وجهة نظر الموضوعية السلبية المتلقية واقع بسيط، يأخذ في أغلب الأمر شكل ذرات متحركة، وهو مجموعة من الحقائق الصلبة والوقائع المحددة التي تنطبع على العقل،"[2] ومعنى ذلك أنَّ الواقع بسيط، وذو بعد واحد يمكن إدراكه وتقسيمه إلى عناصر جزئية، بحيث يمكن إدراك كل جزءٍ على حدة؛ لهذا، تتكون لدى الموضوعية المتلقية صور جزئية عن الواقع لا صورة تركيبية.

وقد أكد المسيري أنَّ "الواقع المادي ليس بسيطاً ولا منبسطاً، ولا صلباً ولا صلداً، وإنما مركبٌ ومليء بالثغرات والنتوءات، ولا ترتبط معطياته الحسية برباط السببية الصلبة الواضحة، فهو يتضمن عناصر مبهمة..."[3] فقد أثبتت

---

(١) المسيري. **الثقافة والمنهج**، مرجع سابق، ص ٢٤٦.

(٢) المسيري، **دراسات معرفية في الحداثة الغربية**، مرجع سابق، ص ٣٥٩.

(٣) المرجع السابق، ص٣٦٣.

الثورات العلمية المعاصرة ابتداء من الكوانتية إلى أينشتاين، وانتهاء بهيزنبورغ، إلى أنَّ الطبيعةَ ذات أبعاد معقدة، بالغة التركيب، من هنا يظهر الضعف المعرفي للموضوعية المتلقية في إدراك الواقع واستيعابه.

أما الزاوية الثالثة التي يتحدث فيها عن تطور المعرفة وتكاملها، فقد فسّرها نموذج الموضوعية المتلقية من خلال فكرة تراكم المعارف، فهي تنتقل من الجزء ويضاف لها جزء حتى يتوصل به إلى الحالة النهائية الكلية، وقد عرف المسيري النموذج التراكمي على النحو الآتي: "الموضوعية الفوتوغرافية هي نموذج تحليلي يذهب إلى أن المعرفة عملية تراكمية تتكون من التقاط أكبر قدر ممكن من تفاصيل الواقع المادي كما هو تقريباً"[1] بمعنى أنه يملك كفاءة تحليلية، في حين يعجز عن التركيب؛ لأن همّه هو مراكمة المعلومات، لا الربط بينها واكتشاف العلاقات القائمة بينها.

ومن هذه الزوايا الثلاث التي ينتقدها المسيري ينتقل إلى البُعد الكامن فيها، وهو الوجودية المؤسسة لها، "فالموضوعية المتلقية هي في محصلة الأمر سلبية أمام الموضوع، بمعنى أنها تُلغي الذات لحساب الموضوع، ذلك لأنها لا تفترض أن الواقع بسيط وأن العقل سلبي وأن علاقة العقل بالواقع علاقة بسيطة."[2] وهي أحادية البعد يتلقى فيها العقل البسيط أبعاد الواقع البسيط، وهذا ما يؤول بطبيعة الحال إلى اعتبار أنَّ الإنسان كائن محتوى داخل الموضوع، لا توجد أية مسافة بينه وبين الموضوع.

وهذه الرؤية للوجود تنتمي إلى النموذج الحلولي المادي، الذي يجعل من الوجود حالًا في الطبيعة، فقد أعرب عن ذلك المسيري قائلاً: "عقل الإنسان

(١) المسيري، **رحلتي الفكرية**، مرجع سابق، ص ٣١٦.

(٢) المسيري، **دراسات معرفية في الحداثة الغربية**، مرجع سابق، ص ٣٦٣.

السليم من منظور الموضوعية المتلقية جزءٌ لا يتجزأ من الطبيعة/ المادة؛ أي إنه عقل مادي سلبي متلقي..."[1] فكما أنَّ الرؤية المادية ترى الإنسان جزءاً لا يتجزأ من الطبيعة، فكذلك عقله، وكما سبق طرحه أن الرؤية الحلولية تؤول تسافل الإنسان من خلال تفكيكه وانتكاسه؛ إذ تفكك أبعاده الربانية، وتلغى لحساب البعد المادي، فينتكس وجوده ويتسافل.

٢- العلاقة الاجتهادية بين الذات والموضوع:

إذا كانت الموضوعية الفوتوغرافية تتأسس على أساس نظرة وجودية حلولية، تلغي الإنسان لصالح الطبيعة، وتستلب إمكاناته العقلية، فإن الموضوعية الاجتهادية تنطلق من رؤية توحيدية، تضع مسافة بين الذات والموضوع، وتأخذ بعين الاعتبار تركيبة الواقع، وكذلك تركيبة الذات البشرية، من هذا كله تظهر العلاقة مختلفة من حيث إن الذات ستكون فاعلة، لكن لا تلغي الموضوع؛ لهذا فهي موضوعية واجتهادية.

من هنا ستأخذ الذات موقعاً مركزياً لاعتبار أنَّ الإنسانَ مركز الكون، بفضل الله عزَّ وجلَّ مانح المركزية، التي أفضت إلى أن يكون الإنسان ذا طبيعةٍ تركيبيةٍ فيها ما ينتمي إلى عالم الطبيعة، وفيها ما يتجاوز الطبيعة ذاتها.

وتبرز أطروحة المسيري أكثر حينما يقول: "... أي الإنسان، فهو أكثر الكائنات تركيباً، لا يقف في الكون كشيء ضمن الأشياء الأخرى، ظاهرة مثل غيرها من الظواهر، وإنما يقف شامخاً في مركز الكون."[2] ما يعني أنَّ الإنسان لا يمكن اختزاله في الأبعاد المادية، فيتم استلاب إنسانيته، بل هو أكثر تعقيداً؛ ولهذا، "ما ينطبق على الإنسان ينطبق بطبيعة الحال على عقله الذي يرصد الكون؛"[3] إذ

---

(١) المسيري، **دراسات معرفية في الحداثة الغربية**، مرجع سابق ، ص ٣٥٨.

(٢) المرجع السابق، ص ٣٦٣.

(٣) المرجع السابق، ص ٣٦٤.

إنَّ الأساس الأنطولوجي يترتب عليه بالضرورة البعد الإبستيمولوجي، لاعتبار أن العقل جزء من وجود الإنسان ذاته.

ومن خلال تأكيد المسيري علىٰ الأساس الوجودي للمعرفية يتضح أنَّ الإنسان في علاقته المعرفية مع الطبيعة ستكون مركبة، نتيجة لتركيبية الإنسان والواقع معاً، وكذلك ستعطي الإنسان مركزية داخل الطبيعة؛ ولهذا، وجب تحليل أطروحته من خلال تحليلها إلىٰ ثلاثة عناصر أساسية، هي:

أ- الذات العارفة.

ب- العلاقة بين الذات والموضوع.

ت- نمو المعرفة وتكاملها.

أ- الذات العارفة:

فالإنسان كائنٌ يمتلك عقلاً مبدعاً. ومن ثمّ، فهو لا يقف عند حدود الموضوع، بل متجاوزٌ له، لا من ناحية أنه يلغيه، وإنما لكونه يتحكم فيه، وهنا تظهر إبداعية العقل، في قدرته علىٰ تجاوز الموضوع، إلا أنَّ ما يدعو إلىٰ التساؤل: كيف للعقل أن يتحكم في موضوعاته؟

وبما أنَّ المسيري جاء؛ ليؤكد مركزية الإنسان من خلال بُعد فطريٍّ ممنوحٍ له من الله؛ أي أنه فطري، فكذلك عقل الإنسان لا بدَّ أن تكون له عناصر فطرية سابقة عن التجربة، وهي ليست قدرات حسية نابعة من صميم الطبيعة وقوانينها المادية، وهذا ما يؤكده قوله: "والمعرفة تتضمن فهماً وتركيباً وتنظيماً، والحواس عاجزة بذاتها عن فهم المحسوسات وتنظيمها؛ إذ يستدعي التنظيم قدرة أخرىٰ تصل وتفصل وتقارن وترتب وتنظم، ولن تكون هذه القوة ناشئة عن المحسوسات؛ لأن الحواس لا تمدنا إلا ببعض الصفات الظاهرة للمعطىٰ الحسي..."[1] وذلك

---

(١) المسيري، **دراسات معرفية في الحداثة الغربية**، مرجع سابق، ص ٣٦٤.

أن الحواس تنقل الواقع مجزّأً، أما الذي يربط ويحدد العنصر المحوري والهامشي، ويقارن ويكشف، هي عمليات عقلية سابقة عن الحواس.

وعليه، ستكون عمليةُ الإدراك مركبةً وليست بسيطةً، فهي ليست ردّة فعلٍ أو استجابة مباشرة، يقول المسيري: "حينما يسلك الإنسان فإنه لا يسلك كردٍّ فعلٍ للواقع المادي بشكل مباشر، (مثير مادي تعقبه مباشرة "استجابة"، وإنما كردٍّ فعلٍ للواقع كما يدركه بكل تركيبته)"[1] لهذا ستظهر العلاقة أكثر تركيباً، عند تحليل طريقة الإدراك، التي من خلالها ستحدد العلاقة مع الواقع.

ب- العلاقة بين الذات والموضوع:

العلاقة بين الذات والموضوع ليست أحادية البُعد، فهي ليست ذات اتجاه ينطلق من طرف إلى آخر؛ إذ يتم إلغاء فعالية الذات أو الموضوع إذا ما كان اتجاه العلاقة إما من الذات أو من الموضوع؛ لهذا، فهي علاقة تبادلية، وقد أطلق عليها المسيري مسمّى (حلزونية) يقول: "وأنا أنطلق من الإيمان بأن العلاقة بين العقل والواقع علاقة حلزونية."[2] فالعقل ينطلق إلى الواقع ويكون حوله نموذجاً أو خارطة إدراكية، ثم يعيد العقل اختبار خارطته من خلال الواقع، وتبدأ هذه العلاقة التبادلية بالتوسع مثل صورة الحلزون، الذي ينطلق من نقطة محددة ويتوسع بشكل دائري.

والسؤال الذي يطرح نفسه على أطروحة المسيري حول العلاقة الحلزونية، مفاده: كيف تتم العلاقة الحلزونية بين الذات العارفة وموضوعها؟

ومن خلال أطروحة المسيري يظهر أنَّ العقل مزود بقوى فطرية، هي الزمان والمكان والجهة وغيرها من المقولات التي أحصاها الفلاسفة على رأسهم (كانط)،

---

(١) المسيري، **رحلتي الفكرية**، مرجع سابق، ص ٣٤٩.

(٢) المسيري، **الثقافة والمنهج**، مرجع سابق، ص ٢٤٨.

وهي مقولات قبلية سابقة على التجربة الحسية، ويضيف إلى ذلك آليات كثيرة منها ما يستشهد بها في كتاباته وعلى رأسها التهميش والمركزي والربط والمقارنة والتجريد، (تفكيك وتركيب) وغيرها من آليات العقل الفطرية، التي يحتك بوساطتها مع الواقع.

وفي أول احتكاك يعمل العقل بوساطة إمكاناته الفطرية على استخراج من الواقع خارطة إدراكية، التي يعرفها بقوله: "الخريطة الإدراكية، صورةٌ في عقل الإنسان، يتصور أنها تعكس الواقع، ومن خلال هذه الصورة يقوم بترتيب المعطيات التي تأتيه، فيهمّش البعض ويركّز على البعض الآخر..."[1] وهذا القول يمكن تقسيمه إلى قسمين؛ الأول: وضع فيه المسيري ماهية الخارطة، وهي تصوّر يرسم الخطوط الكلية المقاربة للواقع، وليس هي عينها الواقع، وأما القسم الثاني: الذي يتعلّق بوظيفة الخارطة، فهي تسعى إلى أن تعكس الواقع من خلال آليات العقل الفطرية، كالترتيب والتهميش والتمركز والربط وغيرها.

وهذه الخارطة ليست ساكنة، وإنما حركية نتيجة تفاعلها مع الواقع، يقول المسيري: "فإن الخريطة الإدراكية ليست أمراً حتمياً؛ إذ يمكن تغييرها."[2] وهنا تظهر فعالية الواقع، الذي يتحدّى الخارطة بإظهار عناصر جديدة، تؤول إلى إحدى الحالتين، فإما أن تتعزّز تلك الخارطة فيزيد من قدرتها التفسيرية، وإما أنها قد تظهر ضعفها التفسيري فتعدل من تركيبتها الداخلية أو تغيرها إلى خارطة جديدة.

ومن هذا التصور للمعرفة بنى المسيري منهجَه، وهو النموذج المعرفي، الذي هو أعمق صورة للخارطة الإدراكية، فأبلغ خارطة هي النموذج المعرفي لاعتبار أنه يحدد فيه الإنسان إجابته الكلية والنهائية، وكل خارطة إدراكية تتعلق بالواقع

---

(١) المسيري، **الثقافة والمنهج**، مرجع سابق، ص٢٤٨.

(٢) المرجع السابق، ص٢٦٣.

السياسي أو الاقتصادي أو التربوي، تنطلق أساساً من النموذج المعرفي المكوّن أساساً من ثلاثية (الإله، والإنسان، والطبيعة).

ويتحدد تكامل المعرفي في أطروحة المسيري هاهنا في نقطتين رئيستين، هما: الذات والواقع، والثانية تكامل فعاليات العقل ذاتها.

فأما عن تكامل الذات مع الواقع فيتجلّى في العلاقة الحلزونية، التي نظّمت العلاقة بصورة تنتفي معها كل أشكال الإلغاء والإقصاء والتجزئة، وبمعنى أوضح، العلاقة الحلزونية لا تلغي الذات فيها الموضوع، كما لا يُلغي الموضوع الذات، بالرغم من مركزية الإنسان، فالفعل ينطلق من إمكانات العقل الفطرية، ويستخلص من الواقع خارطة إدراكية، ثم تأتي فعالية الواقع من جديد، كتجديد للخارطة الإدراكية. ومن ثَمّ، لا نجد أية ممارسة إقصائية، بل العكس تكامل بين الواقع والعقل للظفر بمقاربة أكثر تفسيرية.

وأما النقطة الثانية التي يجب التركيز عليها وهي تكامل فعاليات العقل ذاتها؛ إذ يؤكد المسيري بقوله: "صياغة النموذج التفسيري التحليلي عملية مركبة وإبداعية تتضمن عمليات عقلية عديدة ومتنوعة ومتناقضة."[1] وقد أتْبَعَ نصَّه هذا بنصٍّ آخر يبين هذه العمليات بقوله: "إنَّ النموذجَ بوصفه أداةً تحليليةً يربط بين الذاتي والموضوعي، ويمكن القول بأن عملية صياغة النموذج تجمع بين الملاحظة الإمبريقية واللحظة الحدسية، وبين التراكم المعرفي والقفزة المعرفية، وبين الملاحظة الصارمة والتخيل الرحب..."[2] ما يبرز من النصين السابقين أنَّ منهج المسيري وهو النموذج المعرفي يقتبس من قدرات الذات الإدراكية كلها دون إلغاء؛ مما يعني

(١) المرجع السابق، ص٢٨٠.

(٢) المرجع السابق، ص ٢٨١.

أنه يستبطن إيماناً بأن المعرفة السليمة (الإبستيمي) لا تتم إلا بتكامل نظمي يشمل كل من الحدس، والاختبار، والخيال، والملاحظة الدقيقة.

وتعمل الملاحظة والاختبار على جمع المعلومات، في حين أن الحدس والخيال يسعيان إلى ربطها، لكي يكوِّنا صورة مركبة عن الواقع، بدلاً من الصور الاختزالية التي تختزل الواقع في أطر جزئية إقصائية، فالمعرفة الصحيحة والسليمة بحسب المسيري هي تلك التي تكشف علاقات الواقع "وأن يربط بعضها ببعض داخل منظومة متكاملة بطريقة تجعل العلاقات بينها تشاكل ما يتصور أنه العلاقات الجوهرية بين عناصر الواقع."[1] بمعنى أن يقدم نموذجاً مركباً يقارب الواقع.

ج- تطور المعرفية وتكاملها:

إذا كان المسيري يؤمن بأن للعقل إمكانات فطرية، فهو بالضرورة سيؤمن بالتوليد قبالة التراكم، فالمتتبع لنصوصه، خاصة تلك التي أوردها في كتابه الثقافة والمنهج تظهر أن العقل التوليدي وليد الموضوعية الاجتهادية، في حين أن التراكم وليد الموضوعية الفوتوغرافية؛ لهذا، وجب اللجوء إلى بعض نصوصه لاستخراج دلالة التوليد قبالة التراكم.

ونجد أن المسيري يقول: "لا بدّ من تبني رؤية جديدة للعقل بحسبانه كياناً توليدياً، وليس مجرد وعاء مادي متلق، وفكرة العقل التوليدي فكرة أساسية في المنظومة الإسلامية، فالإنسان يولد على الفطرة، أي عنده مقدرات داخلية على الشر."[2] ما ينسجه هذا النص من معنى يتجلى في ذلك الربط بين الفطرة والعقل التوليدي، فالعلاقة الواصلة بينهما تتمثل في أن الفطرة هي من تولّد المعنى، عكس العقل التراكمي الذي يتصور أن الأفكار والمعاني تأتي من خارج العقل وتتراكم على صفحته.

---

(١) المرجع السابق، ص ٢٨٢.

(٢) المرجع السابق، ص ٢٤٦.

والعقل التوليدي هو: الأفكار الفطرية وآليات العقل الفطرية التي تمارس عملية توليد للمعرفة من الواقع، وهذا التعريف يرجع إلىٰ وجودية المسيري، التي ترىٰ أن الإنسان مركز في الطبيعة وليس عليها، والسبب في كونه كذلك هو أنها متجاوزة للطبيعة لا حالّة فيها بالرغم من أن الذات تعيش داخل الطبيعة.

ولهذا، يربط المسيري بين العقل التوليدي والثورية، يصرح قائلاً: "كما أن أيّ إنسان ثوري يبغي إصلاح العالم وإقامة العدل في الأرض لا يمكن إلا أن يؤمن بالعقل التوليدي القادر علىٰ تجاوز الواقع المادي القائم."[1] فالعقل التوليدي يتجاوز الواقع في ظاهره، بمعنىٰ أنه ليس الواقع هو من يتحكم فيه، بل العكس؛ فآليات العقل من تجريد وتهميش وربط ومركزة هي من تسمح له (العقل) بأن يتحكم فيه الواقع؛ لهذا، يضاف إلىٰ حد الفطرة، حد التجاوز.

وعليه، تأتي عملية المعرفة – بوصفها فعلاً للعقل – لتؤدي دور التفسير لا الرصد فقط، يقول المسيري: "ولنلاحظ أن الموضوعية الاجتهادية أو التفسيرية تنقل المركز من الشيء إلىٰ عقل الإنسان، ومن الرصد إلىٰ التفسير."[2] والفرق بين الرصد والتفسيري، فالتفسيري لا يرضىٰ بمجرد التقاط معطيات الواقع كما في حالة الرصد، بل هو يعمل علىٰ الربط بين المعطيات، ليكشف عن مضامينها الداخلية، وأسبابها الخفية، وأسرارها الباطنية، لهذا فهو يجتهد لكيلا يقع في الاختزال والتسطيح.

فالعقل التوليدي يجتهد ليفسر لاعتبارين وجوديين، الأول وهو أنّ الإنسان مركز العالم أو بتعبير أدق مركز في الطبيعة، فهو متجاوز لها، وهو ما يسمح بأن يتجه إليها ويتصرف فيها لا أن يتلقاه صفحة بيضاء عاجزة، وهذا ما ينعكس علىٰ

(١) المرجع السابق، ص ٢٤٨.

(٢) المرجع السابق، ص ٢٤٨.

العقل، فيتحول إلى مولد للمعنى وللفهم، لا متلقياً له، والاعتبار الثاني يتمثل في التركيب، فالإنسان والعالم كلاهما مركب، والعلاقة مركبة بين الذات والموضوع، فالعقل ليس بسيط؛ إذ يحمل في طياته إمكانات فطرية، وهو لا يرصد فقط. والواقع مركب، لهذا فإدراكه لا يكون بمجرد التقاط مفرداته، بل بتحليل وتركيب، وربط بين مفرداته، وهو عينه عملية التفسير.

وبناء على ذلك، أخذ المسيري بالتمييز الشهير (لدلتاي) بين الشرح والتفسير؛ إذ عمل المسيري على تحليل الدلالة اللغوية لعبارة Explain في الإنجليزية التي تعني شرح، وهي ذات أصل لاتيني هو Explanare بمعنى يسطح؛ أي يفهم ظاهر الشيء، في حين أن عبارة Interpret وهي بمعنى يفسر أخذت من المصدر اللاتيني Interpetari؛ أي يفاوض، وهذا يدل على السعي نحو فهم الآخر وإفهامه من خلال تبيان المضامين واستخراج الحجج.[1]

وهنا يصل المسيري إلى تعريف التفسير بقوله: "بمعنى الاجتهاد في فهم الظاهرة، وجعلها مفهومة إلى حد ما من خلال التعاطف معها وفهمها أو تفهمها من الداخل."[2] في حين يأتي الشرح في قوله: "إدخال الظاهرة في شبكة السببية الصلبة المطلقة والقوانين الطبيعية."[3] والفارق بين التعريفين، أن التفسير يسعى إلى فهم الظاهرة من الداخل، وتوليد المعنى منها، أما الشرح فيتوقف عند الرصد الخارجي فقط.

وبذلك يمكن حصر مفهوم العقل التوليدي في الحدود الآتية:

- اجتهاد في توليد طاقة العقل الداخلية والفطرية.

(١) المسيري، **الفلسفة المادية وتفكيك الإنسان**، مرجع سابق، ص٥١.

(٢) المرجع السابق، ص٥١.

(٣) المرجع السابق، ص٥١.

- إنه يعمل على تفسير الظواهر وليس فقط رصدها.

- إنه حركة يتكامل فيها الفهم من خلال دخول واستخراج العمق، لا تقف عند السطح؛ ما يعني أن تكامل المعرفة حسب المسيري يتم بطريق التوالد، الذي هو حصيلة تركب عناصر معينة، فتتكون بينها علاقة، إثر ذلك يظهر نتاج آخر يستنبط من سابقها، ثم لا يكون مثلها، وهكذا دواليك تتخذ المعرفة صورة توالد متكثر ومتنوع، عكس التطور التراكمي الذي يتخذ صورة جزئية أحادية البعد.

٣- اللغة والتوحيد:

لا تكتمل نظرية المعرفة عند المسيري ما لم نعرج إلى اللغة، باعتبار أنها واحدة من أهم وسائل الإدراك للبشر، فنحن لا ندرك العالم إلا من خلال اللغة، فهي مدخل مهم لفهم ظاهرة الإدراك عند البشر، وانتباه المسيري لها يأتي من هذه الزاوية، وكذلك من زاوية أنه ناقد أدبي، فتعلقه بنصوص الأدب دفعه، ليفكر في مشكلة اللغة بوصفها مشكلة معرفية.

وجوهر مشكلة اللغة هي علاقة الدال بالمدلول، بحيث إنَّ الدال سعى، لكي يدل على أمر يتجاوزه، وهو المدلول، وهنا تظهر العلاقة المعرفية؛ إذ عبر عنها المسيري قائلاً: "قضية علاقة الدال بالمدلول كما هي في واقع الأمر قضية علاقة العقل بالواقع."[١] ومعنى ذلك أن الدال هو مضمونة العقل الذي يصلنا بالواقع؛ لهذا، تكون العلاقة علاقة معرفية.

وعليه، يعرف المسيري اللغة قائلاً: "واللغة الإنسانية نظام دلالي محدد، يتسم بالاتساق الداخلي وله قواعده الخاصة، يتكون من دوال وأسماء تشير إلى مدلولات ومسميات الأشياء الموجودة في العالم الخارجي."[٢] وتحليل نص المسيري يظهر أن

---

(١) المسيري، **اللغة والمجاز**، مرجع سابق، ص ١٣.

(٢) المرجع السابق، ص ١٣.

مركز اللغة هو الدال، الذي يرتبط بأمرين أساسيين، هما: العلاقة الداخلية للغة بوصفها نسقاً محكوماً بقواعد ونحو ما، والأمر الثاني أنه يشير إلىٰ ما خارجه، وهنا موضع المشكلة، فأيّة رابطة تجمع بين عالم اللغة وعالم الواقع؟

وأما اتجاهات الإجابة عن مشكلة اللغة –التي هي علاقة الدال بالمدلول– يردها المسيري إلىٰ اتجاهين متناقضين، الأول: يؤكد أن العلاقة مركبة مثلها مثل علاقة العقل بالواقع، تتسم بالتركيب، والثاني: يراها بسيطة، فهي إما لا اتصال؛ أي انفصال مطلق، وإما حالة تطابق مطلق.

ما يعني أن الاتجاه الأول يدور في إطار المعرفية الموضوعية الاجتهادية، أما الاتجاه الثاني فهو يدور في إطار الموضوعية المتلقية، ومنه يمكن أن نعرّج إلىٰ أن حل القضية اللغوية التي تدور بين اتجاهين أنطولوجيين، هما: التوحيدية، والحلولية.

ومن هنا، فإن ما يهتم به هذا البحث هو التوحيدية، وكيف قدمت حلولاً لمشكلة اللغة –وفق منظور المسيري–؛ ما من شأنه أن يكشف عن التكامل وطريقة تمظهره في قضية اللغة.

ويستعين المسيري بمقولاته الوجودية التوحيدية؛ وإذ يجدّد المسيري في كتابه "اللغة والمجاز" التذكير بجوهر التوحيد، يقول: "ويمكننا القول: إنَّ جوهر النسق التوحيدي الإسلامي هو مفهوم المسافة الذي يؤكد علىٰ علاقة الانفصال والاتصال بين الخالق والمخلوق..."[1] فهذا الجوهر، وهو حالة الانفصال والاتصال التي تقود إلىٰ ضبط علاقة الدال بالمدلول؛ أي حالة الاتصال والانفصال.

ومن هنا ستظهر العلاقة علىٰ أنها حالة انفصال وحالة اتصال، بمعنىٰ أنَّ العلاقة بين الدال والمدلول تعيش حالة اقتراب، لتصل إلىٰ درجة تطابق أو قد

---

(١) المرجع السابق، ص ١٣٤.

تنفصل العلاقة، وهنا وجب تحليل أطروحة المسيري من حيث التركيز على حالة الانفصال، وكيفية التقريب بين الدال والمدلول.

يذهب المسيري إلى أنَّ العلاقة قد تصل إلى حالة تطابق بين الدال والمدلول، عندما يكون الموضوع متعلق بحالة بسيطة، ويضرب لنا مثالاً بالصيغة العلمية (H_2O) التي تخلو من أي تعقيد، وتسير مباشرة إلى مدلولها حين يربط الذهن مباشرة على أنها تشير إلى الماء.

ولكن في حالة تعقد الموضوع، مثلما هو الحال في التعبير عن مشاعرنا أو عن قضية ذات صلة بالوجود البشري المعقد، فإنَّ البشر عادة يلجؤون إلى المجاز، وهنا يصرح المسيري قائلاً: "ونحن نذهب إلى أن المجاز اللغوي؛ أي –الاستعارة والكناية والمجاز المرسل– قد يكون مجرد زخارف لغوية ومحسنات في بعض الأحيان، ولكنه في أكثر الأحيان جزء أساسي من التفكير الإنساني؛ أي جزء من نسيج اللغة، التي هي جزء لا يتجزأ من عملية الإدراك."[1] وعليه، فإن المسيري يضع المجاز بوصفه أحد أدوات إدراكنا للعالم، فهو ليس مجرد تزيين وتجميل لغوي زائد عن المطلوب، بقدر ما هو ضرورة إدراكية لا غنى عنها.

ويأتي استعمال المجاز بوصفه أداة عقلية، لتقريب المعنى؛ ما يعني أنه تقريب للعلاقة بين الدال والمدلول؛ إذ "يتم عن طريق ربط المجهول بالمعلوم والإنساني بالطبيعي، والمعنوي بالمادي واللامحدود بالمحدود."[2] بمعنى أن وظيفة المجاز هي ربط المحدود باللامحدود، والمتعين باللامتعين كأن أقول: بأنَّ فلاناً مثل حيدر، "فأحاول تقريب معنى معنوي وهو الشجاعة، بواسطة معنى مادي وهو الأسد "حيدر".

---

(١) المرجع السابق، ص ١٣.

(٢) المسيري، **الثقافة والمنهج**، مرجع سابق، ص ٢٦٣.

ولهذا فالمجاز هو سعي للتقريب بين الدال والمدلول، لا لردم المسافة القائمة بينهما، والتي تظل قائمة، وبحسب تعبير المسيري: "المسافة لا يمكن عبورها، ولكن يمكن تقريبها وتحويلها إلى مجال للتفاعل عن طريق المجاز، الذي يوسع من نطاق اللغة الإنسانية، ويجعلها أكثر مقدرةً على التعبير عن الإنساني والمركب واللامحدود."(١) ومعنى ذلك أنَّ المسافة لا يلغيها المجاز، فلو حدث ذلك لألغى التركيب، وحصلت الحلولية، ومن هنا تفقد اللغة فعاليتها التعبيرية، من حيث إنها تعجز عن التعبير عن المركب والمعقد، فتتحول إما دالّة على ذاتها فيختفي المدلول أو تختزل المدلول وتقضي على تركيبيته.

من هنا يظهر أن للممارسة التوحيدية مقدرة تفسيرية على حل مشكلة اللغة، فالفكرة الجوهرية في التوحيدية هي المسافة، التي تسمح بعدم الحلول، ومن ثم عدم الإلغاء؛ إذ يتم إلغاء الدال أو المدلول، في حين أن المسافة التي تحفظ الهويات وتمنع الإلغاء، تخلق كذلك مجالاً للتفاعل بين الدال والمدلول. من هنا، تضمن فكرة المسافة وجود تكامل بين أطراف اللغة؛ إذ إنَّ الدال عندما يدخل في علاقة مع المدلول، فإنه يكمّل بعضه بعضاً، ويقترب الدال من المدلول كلما كان الأخير بسيطاً، في حين عندما يزيد في تركيبه، فاللغة تستعين بالمجاز لتقريب المسافة، ومن هنا، تحافظ على تركيب المدلول، ومن جهة تزيد في توسيع دائرة اللغة، ومن ثم تكامل الإدراك الإنساني وزيادة في توسيعه.

(١) المسيري، **اللغة والمجاز**، مرجع سابق، ص ١٤.

المبحث الرابع

تجريد نموذج التكامل المعرفي للتوحيدية الإنسانية

التكامل -كما سبق ذكره- نظمي ومقامي، فالنظمي يعبر عن انتظام العناصر ويعضد بعضها بعضاً، وأما المقامي فهو الذي يعرّج فيه الإنسان من مقام إلى مقام أعلى، وعلى عكس منه نجد التسافل، وهو على نوعين؛ التسافل التفكيكي وهو سعي إلى تفكيك الروابط المحققة للتكامل النظمي، والتسافل الانتكاسي الذي ينتكس فيه وجود الإنسان حتى ينسى ذاته، ومن خلال هذا النموذج سأعمل على إعادة طرح فلسفة المسيري من خلال نموذج التكامل.

والتكامل النظمي: في ممارسة المسيري المعرفية فيتجلّى في نظمه لمشروعه، الذي يقوم على التكامل بين المعرفي والوجودي، فأية ممارسة معرفية تخضع لمرجعية وجودية يتم فيها الإجابة عن سؤال وجود الإنسان، ومكانته ضمن نظام العالم، الذي يتكون من مفردات ثلاث، هي: الإله، والإنسان، والطبيعة، وهذه الإجابة هي من تحدد طريقة إدراكنا للعالم من خلال تكامل آليات معرفية، وهي التهميش والمركز والتجريد والربط والمقارنة، وكلها تتم وفق المرجعية الوجودية. ومن ثمّ يمكن تحليل التكامل النظمي عند المسيري إلى تكامل نظمي وجودي، وتكامل نظمي معرفي، وهذا لأجل الفهم، وليس بغرض الفصل؛ إذ المسيري لا يفصل بينهما.

فأما التكامل النظمي الوجودي، فيتجلّى في إبداع المسيري لجملة من المقولات والمفاهيم الناظمة، التي عملت على نظم رؤية المسيري التوحيدية، فأول ناظم وهو الثنائية؛ إذ ميز بين الثنائية الصلبة التي سرعان ما تتحول إلى أحادية وحلولية؛ لهذا، أضاف لها عبارة فضفاضة، ووظيفتها هي نظم المراكز دون أن تهدمها، ويبقى كل مركز في مكانه دون إلغاء أو إقصاء.

وقد عضّد المسيري الثنائية الفضفاضة بمفهومين آخرين، هما: المسافة والتجاوز، الأولىٰ تعني أن العلاقة بين عنصر وآخر تقوم علىٰ حالة انفصال ماهوي، واتصال تفاعلي، فالتفاعل لا يلغي المركز الأكبر، والمركز الأدنىٰ منه، وأما التجاوز فقد حدد أن معنىٰ الفضفاضة في الثنائية أنها ليست تعادلية، بقدر ما أن أحد أطرافها يتجاوز الطرف الآخر؛ ما يعني أن هنالك مركز أكبر من الآخر.

وتنتظم العناصر المركزية لأية رؤية، وهي: الإله، والإنسان، والطبيعة، وفق مقولات المسيري، لتصبح رؤية توحيدية؛ إذ تبدأ من الله (الخالق) والعالم (المخلوق)، فهذه الثنائية الفضفاضة، لا يظهر فيها الإله بوصفه مناقضاً للعالم، ولا العالم ندّاً للإله، وهو ما يمنع أن تتحول العلاقة إلىٰ صراع، فتتفكك العلاقة بينهما، بل الله هو مركز علىٰ العالم وليس فيه؛ لأن الله لا يحل فيه، فالله متجاوز للعالم، ومنه فهناك مسافة بينهما؛ إذ إن الله لا يحل في العالم فينكس عنه هويته، والعالم لا يحل في الله، لهذا هناك انفصال ماهوي.

وكذلك هنالك اتصال تفاعلي، فالله هو مصدر هذا العالم، والحافظ لتماسكه، وهو المحدد لغايته. وعليه، فالعلاقة هي من حيث المبدأ متصلة بالله في المسار وفي المآل؛ ما يعني أن تكامل نظام العالم يخضع لمركز محدد لا تأخذه سنة ولا نوم، وهو ما يحفظ وجوده وتكامله.

ثم ينتقل إلىٰ تكامل جوهري في فلسفته وهو يتم داخل العالم، بين الإنسان والطبيعة، ويتم التكامل هنا من خلال نفي تسلط الإنسان علىٰ الطبيعة، فمركزيته ليست ذاتية، بل هي من مركز أعلىٰ منه وهو الله؛ لهذا، فهو مستخلَف مؤتمن علىٰ الطبيعة، وهذه الضمانة الوجودية التي تمنع الإنسان أن يُهلك الطبيعة، تتمثل في كونه مستخلفاً فيها لا سيداً عليها؛ مما يجعل الطبيعة مُسخّرة للإنسان.

ودلالة مركزية الإنسان داخل الطبيعة، في أنه متجاوز لها، ففيه عناصر تنتمي لعالم المادة، وعناصر أخرىٰ تنتمي إلىٰ عالم الروح، وهذه الازدواجية تخلق مسافة

بين الإنسان والطبيعة، ليكون جزءاً يتجزأ منها، لا جزءاً لا يتجزأ منها، والتجاوز والمسافة هما من أديا إلى مركزية الإنسان.

وفائدة هذه المسافة، أنها لا تسمح بانمحاء كينونة الإنسان، بل هي من تسمح له بأن يستقل عن عالم الطبيعة وقوانينها الصلبة، وأما الازدواجية، فدورها أنها تخلق صلة الوصل مع الطبيعة، ومع الله.

وهنا يبرز تكامل الإنسان مع الإله، فالأخير إن كان قد اتخذ مركزية على العالم، فهي مركزية لا تلغي وجود الموجودات، بل به صلاحها ونشؤها، وهذا ما سينطبق على الإنسان، فهو إن استغنى عن الإله، طغى على الطبيعة وأفسد فيها، ومن جهة أخرى فإن نسيان الله يؤول إلى نسيان الإنسان لذاته؛ لهذا، فإن وجود الإله في المنظور المعرفي التوحيدي ضمانة لتكامل الوجود كله بما في ذلك الإنسان.

وبناء على ذلك يستخلص المسيري تكاملاً نظمياً آخر، يتم داخل عالم الإنسان؛ إذ لا تعارض بين وجوده الطبيعي والروحي، بل هما متكاملان، ما دام الأول يتصل به، بعالم الطبيعة، والثاني يتصل به بعالم الروح. وعليه، فهو يحتاج إليهما كليهما، ولا يمكنه إلغاء أحدهما للآخر.

وبذلك يكون المسيري قد اختار المنظور المعرفي التوحيدي، لوجود التكامل بين مفرداته (الله، والإنسان، والطبيعة)، وما يمنع هذا المنظور من الوقوع في التسافل التفكيكي، هو وجود الله عزَّ وجلَّ، فمركزيته ليست حلولية، بل توحيدية، فجوهر الرؤية التوحيدية هي المسافة، التي تمنع الحلول، الذي يقود إلى إلغاء المركز للهامش.

فالممارسة التوحيدية كما يطرحها المسيري لا تؤول إلى إقصاء الهامش لأجل المركز، بل العكس، فالمركز دوره إحياء الهامش، وهو ما ينطبق على علاقة الإله

بالعالم والإنسان بالطبيعة، وبوجود المسافة فإن الله لا يلغي العالم، والإنسان لا يلغي الطبيعة.

وبهذا التكامل النظمي، سطر المسيري لرؤية تمنح الإنسان المركزية دون الوقوع في الامبريالية أو في موت الإنسان؛ إذ إن استغناء الإنسان عن الله يؤول إلىٰ طغيانه، فإحساسه بالمركزية يؤول إلىٰ تضخم في الأنا، من شأنه أن يؤدي به إلىٰ الاستعلاء علىٰ غيره. ومن جهة أخرىٰ فإن ضآلة حجم الإنسان بالنسبة إلىٰ الكون سيؤدي إلىٰ نسيانه لحساب الطبيعة، فوجود الله ضمانة لمركزية الإنسان، وهذا هو جوهر الإنسانية الإيمانية التكاملية.

التكامل الوجودي المقامي: ما دام الوجود كله مبني علىٰ ثنائية فضفاضة، وهي تبني الوجود علىٰ مقامات، فمقام الألوهية غير مقام العالم، وهذا ناتج بالضرورة عن التفاوت القائم بين أطراف الثنائية، فهي ليست تعادلية، بل أحدها متجاوز للآخر.

وهذا ما أدىٰ إلىٰ ظهور ثنائية داخل الوجود البشري، الجانب الطبيعي/ المادي، وبجانبه الجانب الروحي/ المعنوي. وعليه، فإن في الوجود البشري مقامين؛ مقام الطبيعة ويجب أن لا يهمل، ومقام الإنسانية، وهو البعد المتجاوز لحدود الطبيعة. وعليه، فهو مناط تحقق إنسانية الإنسان، ولكنه متجاوز فهو مقام أعلىٰ.

ومن ثمّ، فإن التكامل المقامي، يبرز في فلسفة المسيري، عندما يعرج الإنسان بوجوده من مقام الطبيعة إلىٰ مقام الإنسانية، والانتقال من مقام إلىٰ مقام أعلىٰ، لا يعني إلغاء سابقه، بل هو احتواء له داخل المقام الأعلىٰ، لذلك تصبح الطبيعة جزءاً من إنسانية الإنسان، فالأخير ليس حيواناً صرفاً، يخضع في كليته للطبيعة، بل جزء منه فقط يخضع للطبيعة وقوانينها، وجزء آخر يملك من الحرية ما يسمح له أن يتصرف في الطبيعة ويتحكم فيها، بل حتىٰ يعاكسها.

والنقطة التي يعرج إليها مقام الوجود البشري، هي الله، فهو مصدر تجاوز الإنسان للطبيعة، فاتجاه حركة المقام تزداد كلما اتجه إلىٰ المصدر وهو الله تعالىٰ، وتتسافل كلما ابتعد عن المصدر؛ إذ تنتكس عنه إنسانيته، حتىٰ يدفن نفسه في الطبيعة، فينسىٰ نفسه.

١ - التكامل النظمي المعرفي:

يأتي التكامل المعرفي في إطار المرجعية المتجاوزة، التي كشف عن مقولاتها - عبد الوهاب المسيري- في مبحث الوجود، الذي بدوره يعكس رؤيته التوحيدية إلىٰ العالم، هذه الرؤية ستنعكس بالضرورة علىٰ نظرته للمعرفة، فما دام هنالك تكامل في الأسس الوجودية، فبالضرورة سيكون هنالك تكامل في مجال المعرفة.

يظهر التكامل النظمي في مجال المعرفة عند المسيري، في ضبطه لعلاقة الذات العارفة بالموضوع المراد معرفته، وكذلك تكامل وظائف الإدراك لدىٰ الإنسان، وهنا يمكن إحصاء التكامل النظمي.

وفي علاقة الذات العارفة بالموضوع المراد معرفته، فإنَّ العلاقة بينهما هي علاقة حلزونية، من الذات إلىٰ الموضوع بحيث إنها علاقة تحفظ مركزية الذات العارفة، دون إلغاء مقومات الموضوع، فهي علاقة مركبة، وليست أحادية يطغىٰ فيها طرف علىٰ الطرف الآخر.

وبانتفاء الإلغاء والإقصاء، تصبح المعرفة عملية تشاركية بين الذات والموضوع، مع إمكان الذات الاحتفاظ بمركزيتها، وهنا يمكن أن نميّز في فكر المسيري بين مركزية مغلقة، وأخرىٰ مفتوحة، فالأولىٰ مآلها إلغاء الهامش تماماً، أما الثانية فينفتح فيها المركز علىٰ الهامش دون أن تلغي مركزيته، وهذا راجعٌ إلىٰ وجود المسافة الفاصلة بين المركز والهامش؛ إذ إنها تفتح لكل طرف مساحته التي يحقق فيها وجوده، وتفتح مساحة وسطىٰ للتفاعل.

وهنا يحصل التكامل؛ إذ إن انعدام الإقصاء ومع وجود منطقة تفاعل، التي سرعان ما تتحول إلىٰ منطقة بناءة لاعتبار أن الطرفين ليسا متعادلين من جهة، ومن جهة ثانية، انعدام الصدامية، التي تنتهي إلىٰ إقصاء طرف لحساب آخر، يتحول التفاعل إلىٰ تفاعل تكاملي، يعضد كل طرف الآخر.

وهذا ما يحصل عندما تكون العلاقة حلزونية؛ إذ إن المنطلق هو الذات، التي تتجه نحو الموضوع بإمكانات وقدرات فطرية، وهذا ما يسمح لها بأن تبدع، ولكنها لا تلغي الواقع، فهو من جهة يشكل لها تحدياً؛ إذ قد يضعف من قدرتها التفسيرية فتضطر الذات إما إلىٰ تغيير من الخارطة الإدراكية لها أو تقوم بتعديلها أو أنها تزيد من تثبيت الخارطة الإدراكية، وذلك باعتبار أن مفردات الواقعة المستجدة تستجيب للإمكانات التفسيرية للخارطة الإدراكية، وبهذا يحصل التكامل النظمي بين الذات والموضوع.

وأما عن التكامل النظمي في بنية الذات المعرفية: فهو كما سبق الإشارة إليه يجمع بين الحدس والاختبار، فالأول يعتمد علىٰ إدراك مباشر لمدىٰ ملاءمة العناصر لبعضها بعضاً، ولمدىٰ ملاءمة الخارطة الإدراكية للواقع، ويأتي الاختبار عندما تهتز الخارطة أمام مستجدات الواقع.

وتستتبع ظهور عناصر أخرىٰ كالخيال والذاكرة والعمليات النفسية، التي تتشارك فيما بينها؛ لأن المعرفة في جوهرها تفعيل لطاقات الذات بشكل متعاضد، فالخيال حتىٰ لا يجمح خارج الحقيقة فإن الاختبار يحده، وحتىٰ لا تبقىٰ المعرفة مجرد تلقٍ لمعلومات تأتي فعالية الربط والمقارنة، وهكذا تتشارك كل أدوات العقل بصورة تكاملية للوصول إلىٰ نموذج إدراكي أكثر تفسيرية.

وعليه، فالمعرفة هي محصلة تكامل ينتظم فيه الذات مع الموضوع، وتنتظم أدوات الذات، ويعضد بعضهم بعضاً لبلوغ مستويات إدراكية أرقىٰ، ومصدر

التكامل هو فكرة التركيب والمسافة، فلو كانت المعرفة بسيطة لحصل الإلغاء؛ أي إلغاء المركب، ثم السقوط في وحل الاختزال، ومن ثم في مضاد التكامل وهو التسافل التفكيكي؛ إذ تتفكك عناصر المعرفة.

٢- التكامل المقامي المعرفي:

يحصل التكامل المقامي في المعرفة عند المسيري، وذلك في أمرين أساسيين، هما: النموذج المعرفي، والأكثر تفسيرية والأقل تفسيرية، وفيهما تنتقل المعرفة من مقام إلى مقام آخر أرقى منه وأعلى درجة من سابقه.

ففي النموذج المعرفي، يعرف التكامل ارتقاء نحو أعمق صورة إدراكية له، فقد يبدأ بتحليل ظاهرة اقتصادية، وأخرى سياسية أو اجتماعية، لكنه يجب ألا يتوقف عندها، بل يجب أن يتعمق فيها حتى يبلغ إلى أعمقها، وهي إجابة الإنسان عن سؤال ذاته، وهو بذلك ينتقل من تحليل الظاهرة إلى عمقها المعرفي المنتج لها.

وأما في الأكثر تفسيرية والأقل تفسيرية، فإن المعرفة تنتقل من مقام إلى مقام أوسع منها؛ إذ تنتقل من الوقائعية إلى الواقع، والحقائقية إلى الحقيقة، وبتعبير أوضح من حالة تجزيئية إلى حالة أكثر تركيباً، ومنه تتوسع المعرفة أكثر فأكثر، كلما اقتدرت على الزيادة في مقدرتها التفسيرية، بزيادة قدرتها التركيبية في الكشف عن روابط الواقع، ومن هنا سيتجه الفكر من مقام مركب إلى مقام أشمل منه وأكثر تركيباً، ومن ثَمّ أكثر تفسيرية.

وأما عن السقوط في التسافل الانتكاسي، فإن سببه في رؤية المسيري، يرجع إلى النسبية المطلقة التي تعدد المراكز إلى لا نهاية، فتقع في العدمية، ثم تنتكس عن العقل أية مقدرة على تفهم العالم وتفسيره، لهذا استبدل بها المسيري النسبية الإسلامية، وهي نسبية يبقى مجالها مفتوحاً هو في علم الله، فالإنسان يحصل نسبة من اليقين، لكنه يبقى خاضعاً لإمكان تكامله مع مرور الوقت.

مخطط التكامل المعرفي في ممارسة المسيري التوحيدية

هندسة التكامل المقامي والنظمي

التكامل النظمي على المستوى الوجودي:

التكامل بين الوجودي والمعرفي: الأخيرة بوصفها عملية إدراكية وتهميش مركزة وتحليل تركيب وغيرها تتم في إطار أنطولوجي يبني علاقة بين ثلاثة عناصر، هي: الإله، والإنسان، والطبيعة.

والتكامل الوجودي: الثنائية الفضفاضة، المسافة التجاوز، ويترتب عنها ثنائية فضفاضة، هي الخالق مخلوق، والإنسان، الطبيعة، داخل الإنسان البعد الإنساني الرباني والبعد الطبيعي وهي كلها تنتظم وفق فكرة المسافة والمركزية والتجاوز.

التكامل المقامي على المستوى الوجودي:

الإنسان كائن ذو بعدين؛ البعد الطبيعي، والبعد الرباني.

والبعد طبيعي ضروري، لكن لا تتحقق إنسانية الإنسان به.

البعد الرباني، وهو البعد الذي تتحقق به إنسانية الإنسان. وهو مجال حريته.

ونقطة التكامل التي يجب أن يبلغها الإنسان هي الله، فبه تتحقق إنسانيتنا.

التكامل النظمي على المستوى المعرفي:

العلاقة بين الذات العارفة والموضوع علاقة مركبة تفاعلية. مركزية الذات في المعرفة لا تعني إلغاء الموضوع، وذلك لاعتبار أن الذات تكون خارطة إدراكية عن الموضوع يمكن تغييرها، عندما تصطدم مع معطيات جديدة مناقضة للخارطة.

التكامل مقامي على المستوى المعرفي:

يتم من خلال تحول النماذج المعرفية من مستوى تفسيري معين إلى مستوى تفسيري أعلى من حيث المقدرة.

ومعيار التفسير هو المواءمة بين النموذج والواقع.

التسافل بوصفه نقداً إبستيمولوجياً

التسافل التفككي:

يتمثل التسافل في الرؤية الحلولية المادية التي تعمل على إحلال المطلق في النسبي، ومنه يتم تحويل النسبي إلى مطلق، وبذلك كل ما يتجاوز المطلق الحلولي يتم تفكيكه. ولكن الطبيعة البشرية في بعدها الرباني متجاوز لحدود الطبيعة، وتعمل الرؤية الحلولية على تفكيكه، وبذلك كل الرؤى الحلولية هي تنميطية وتفكيكية؛ إذ تنمط الوجود البشري في حدود مغلقة وتفكك أبعاده المتجاوزة.

وأما على المستوى المعرفي فيظهر التسافل في الموضوعية الفوتغرافية التي تلغى فيها الذات لصالح الموضوع.

التسافل الانتكاسي:

التسافل الانتكاسي يظهر من خلال مجموعة من المفاهيم النقدية التي اقتبسها عبد الوهاب المسيري، كالتوثن والتشيّؤ والتسلع، وهي كلها مفاهيم غربية، لكن أهم مفهومين هما: الحوسلة؛ أي تحويل الإنسان إلى مجرد وسيلة، وعليه تنكيس إنسانيته، والمفهوم الثاني وهو الترنسفير، والذي تتنكس فيه إنسانية الإنسان ويتحول إلى سلعة خالية من أية إرادة يتم نقلها كيفما يشاؤون.

على المستوى المعرفي، تتفكك المعرفة في حالة السيولة لمابعد الحداثة، فتنتهي كل الثنائيات فتسود النسبية المطلقة، وعندها تتنكس الحقيقة والمعرفة ويسود العدم.

الفصل الرابع

التكامل المعرفي في الفلسفة الائتمانية عند طه عبد الرحمن

المبحث الأول: الإشكالات وخارطة المشروع

المبحث الثاني: التأسيس المعرفي للفلسفة الائتمانية

المبحث الثالث: الرؤية الكونية التوحيدية وتكامل الإنسان في الفلسفة الائتمانية

المبحث الرابع: دين الحياء وفلسفة الأخلاق الإسلامية

المبحث الخامس: تجريد نموذج التكامل المعرفي في الفلسفة الائتمانية

تمهيد:

وضع طه عبد الرحمن ولد عام ١٩٤٤م عنواناً لفلسفته، وهو: الفلسفة الائتمانية، التي يمكن أن يطلق عليها اسم العقلانية المؤيدة، وهي: فلسفة تعرض نفسها بوصفها نسقاً توحيدياً، ينظر إلى قضايا الوجود والعالم بنظرة إسلامية أخلاقية، وأخذ المشروع في الاتساع ابتداء من مرحلة الإرهاصات في فترة السبعينات من القرن الماضي، ثم البدايات في الثمانينات، والتطور في التسعينات وبداية القرن الواحد والعشرين، ليصل إلى مرحلة النضج والقمة في السنوات الأخيرة.

من هنا وجد البحث نفسه أمام مشروع شاسع ممتد الأطراف؛ لهذا، من الصعوبة بمكان تجريد نموذج التكامل منه، ولهذا نطرح السؤال الآتي: كيف السبيل إلى تذليل الصعوبة المطروحة أمام البحث؟

المبحث الأول

الإشكالات وخارطة المشروع

بعدد كتب طه عبد الرحمن تتعدد إشكالاته، فلكل مُؤلَّف من مؤلفاته إشكالية يختص بها تشخيصاً، وتدبراً؛ أي أن في كل كتاب تجد إشكالية قد وصف عللها وأسبابها، وسعى إلى تدبر حلولها والخروج من مآزقها. لكن هناك من الإشكالات ما يتكرر في أطروحاته؛ ما يجعلها هي المشكلة الأم، والباقي هي الفروع.

بهذا، فإن الباحث في فكر طه عبد الرحمن يجد مجموعة كبيرة من الإشكالات، مثل إشكالية منهج تقويم التراث، ومشكلة الحداثة، والإبداع الفلسفي، والإنسان والعقل وغيرها، لكن كل هذه الإشكالات داخل عقل رجل منطق، لا بدّ أن يكون لها منطق رابط بينها، وعلى أساس منطق الإشكالية تحددت خارطة المشروع.

أولاً: قراءة في تطور مؤلفات طه عبد الرحمن

لتعرّف مشروع طه عبدالرحمن بشكل يمكنني من الكشف عن نموذج التكامل المعرفي، وجب أولاً تعرّف ترتيب كتب طه الرحمن، التي تعرض مشروعه الكبير والمتوزّع على شتّى فروع الفلسفة، حتى يتعين لي ما يمكن أن يكون تعبيراً عن فلسفته، وما هو نقد وما هو علم يؤسس به للإبداع الفلسفي، لاسيما وأن الأطروحة تُعنى فقط بالتكامل في مجال الفلسفة.

عبّرت كتب طه عبد الرحمن عن مراحل مهمة في المشروع؛ إذ يظهر فيها وكأنه يؤسس، وليس كمن يخضع لردات فعل آنية أو كمن يتجه إلى الرد على مشروع سابق، بل العكس، فطه عبد الرحمن يسعى إلى تركيب مشروع متكامل، يبدأ بلحظة تأسيسية تؤدي بدورها إلى مسار، لينتهي أخيراً إلى مآل معين.

١- الكتب التأسيسية:

وهي التي ظهرت خلال ثلاثة عقود من الزمن؛ أي منذ السبعينات من القرن العشرين، مروراً بالثمانينات، وانتهاء بالتسعينات؛ إذ أسس في هذه الفترة مشروعه من خلال أربعة أركان، هي: الآليات المنهجية، والرؤية المعرفية، والمجال التداولي، ومفهوم الفلسفة.

أ- الآليات المنهجية:

تزود طه عبد الرحمن بالمنطق الحديث، الذي يؤدي وظيفة مهمة في مشروعه، والمتمثلة في الترتيب والتنظيم والتركيب، وهذا ما أكدّه في تعريفه للمنطق بقوله: "فليس هو أكثر من جملة من الآليات الاصطناعية التي تفيد في الترتيب والتركيب والتنظير."[1] وعليه، فإن المنطق يعد أحد مؤسسات مشروعه بوصفه آلية تنظيمية، ونجد أن باكورة مؤلفاته كانت في المنطق.

ويضاف إليها كتبه اللسانية، فمن الطبيعي أن اشتغاله بالمنطق الحديث سيقوده بالضرورة إلى التوسل باللسانيات الحديثة، لاسيما اللسانيات التداولية، التي ستعدّ من أهم وسائله المنهجية، بل من أهم روافده الفكرية.

ولهذا جاءت كرنولوجيا الكتب وتسلسلها الزمني على النحو الآتي: اللغة والفلسفة رسالة في البنيات اللغوية لمبحث الوجود بالفرنسية، سنة ١٩٧٩م، ثم رسالة في منطق الاستدلال الحجاجي والطبيعي ونماذجه (بالفرنسية) ١٩٨٥م، وبعده المنطق والنحو الصوري بالعربية ١٩٨٥م، ثم كتابه في أصول الحوار وتجديد علم الكلام ١٩٨٧م، وأخيراً اللسان والميزان والتكوثر العقلي لسنة ١٩٩٨م.

---

(١) عبدالرحمن، طه. **حوارات من أجل المستقبل**، بيروت: دار الهادي، ٢٠٠٣م، ص ٥٧.

ب- كتب الرؤية المعرفية:

وما أقصده هنا هو ليس الرؤية الكونية، التي تتضمن الإجابة عن سؤال الوجود الإنساني، وسؤال وجود العالم والله وغيرها، بل الرؤية المعرفية تتوجه أساساً إلى البحث في شروط المعرفة البشرية، وحدودها وإمكاناتها، وهي تمهيد في الحقيقة إلى تحديد أيّ الإمكانات العقلية قادرة على إدراك موضوع ما؟

وهو عينه الذي حصل مع طه عبد الرحمن؛ إذ وضع رؤية معرفية تحدد أيها أقدر على إدراك أسماء الله الحسنى، معلناً بذلك أساساً لفلسفته الأخلاقية (والائتمانية) التي -كما سيأتي ذكره- تتأسس على فكرة مركزية، هي أسماء الله الحسنى.

وفي هذا الركن المؤسس نجده ألف كتابين مهمّين، هما: العمل الديني وتجديد العقل سنة ١٩٨٩م، واللسان والميزان والتكوثر العقلي سنة ١٩٩٨م، ويظهر كتاب اللسان والميزان عاملاً مشتركاً بين الكتب المنطقية واللسانية وكتب الرؤية المعرفية، وفي الحقيقة هو يعكسهما كليهما، فمن جهة يؤكد التكوثر العقلي، ومن جهة أخرى يؤكد اللسان هو اللسانيات، والميزان هو المنطق.

ت- المجال التداولي:

يقول طه عبد الرحمن: "كنت أحرص دائماً على أن أنطلق في فكري من داخل المجال التداولي الإسلامي."[1] فالمنطلق الأساسي في فلسفته ليس المجال التداولي الغربي، وإنما الإسلامي ابتداء من عقيدته إلى لغته ومرجعيته، وهنا ألّف كتابه "تجديد المنهج في تقويم التراث" سنة ١٩٩٤م.

ث- الكتب المحددة لطبيعة الاشتغال الفلسفي:

وهذا الركن هو دعامة للركن السابق؛ إذ يعضده في مسألة المجال التداولي؛ فلهذا، عمل على تكريس مفهوم للفلسفة يتلاءم مع فكرة المجال التداولي، لتكون

(١) عبدالرحمن، **الحوار أفقاً للفكر**، مرجع سابق، ص ٦٢.

الفلسفة بنت مجالها التداولي، ماسحاً بذلك فكرة كونية الفلسفة، ليجعل منها نتاج خصوصية حضارية محددة، مع وجود القدرة على التحول نحو إطار كوني يخلق تفاعلية معينة بين خصوصيات كونية أخرى.

ولهذا ألف كتابين هما: فقه الفلسفة الجزء الأول، الفلسفة والترجمة وذلك سنة ١٩٩٦، والثاني فقه الفلسفة الجزء الثاني، القول الفلسفي وذلك سنة ١٩٩٨م.

وبذلك يكون طه عبد الرحمن قد وضع ركائز وأركان مشروعه.

٢- كتب المسار:

عرفت لحظة المسار مجموعة من المؤلفات كان لها دور مهم في تشكيل نسق طه عبد الرحمن، فقد كانت بمثابة الجسر الرابط بين المنطلقات والمآل؛ لهذا، فهي من أهم مراحل تأليفه.

وبدأت هذه المرحلة ببداية القرن الواحد والعشرين؛ أي هي تدشين للألفية الثالثة، التي تعرف اتجاهاً نقدياً، وفي الآن نفسه تمهيداً، فقد اتجه بالنقد الأخلاقي للحداثة الغربية، والبديل المقترح عنها، ثم اتجه إلى الجواب الإسلامي للسؤال الفلسفي، ويظهر هنا أن طه عبد الرحمن كان يمهّد لإنشاء الفلسفة الائتمانية، بوصفها فلسفة أخلاقية إسلامية.

ويأتي ترتيب هذه المؤلفات على النحو الآتي: سؤال الأخلاق مساهمة في النقد الأخلاقي للحداثة الغربية ٢٠٠٠، ثم الحق العربي في الاختلاف الفلسفي ٢٠٠٢، وبعده الحق الإسلامي في الاختلاف الفكري ٢٠٠٥، وأخيراً روح الحداثة: المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية.

وهذه المؤلفات الأربعة تترابط فيما بينها مثنى مثنى، فسؤال الأخلاق يرتبط بروح الحداثة، فالأول نقد للحداثة الغربية والثاني بديل عنها، ويرتبط الحق العربي

بكتاب الحق الإسلامي؛ إذ الأول يؤسس للسؤال الفلسفي، ويأتي الثاني ليؤسس للإجابة الإسلامية عن أسئلة الإنسانية.

وبهذه الممارسة النقدية الأخلاقية، والجواب الإيماني الأخلاقي يكون طه عبد الرحمن جاهزاً لعرض فلسفته الائتمانية، بوصفها فلسفة أخلاقية.

٣- كتب المآل:

وفيها تم تدشين مشروع الفلسفة الائتمانية، التي سيدور حولها نقاش البحث بشكل كبير، بوصفها خلاصة المشروع وثمرته، التي تختزن في داخلها عناصره، وشهد فيها تأليف الكتب الآتية: روح الدين من ضيق العلمانية إلى سعة الائتمانية سنة ٢٠١٢، ثم بؤس الدهرانية في النقد الائتماني لفصل الأخلاق عن الدين ٢٠١٤، وتتمة له يأتي شرود ما بعد الدهرانية: النقد الائتماني للخروج من الأخلاق ٢٠١٦، ثم من الإنسان الأبتر إلى الإنسان الكوثر، ٢٠١٦، وأخيراً دين الحياء في ثلاثة أجزاء، سنة ٢٠١٧، وبعده كتاب بشكل حوار، وهو سؤال العنف، بين الائتمانية والحوارية ٢٠١٧. وصدر له كتابان آخران، هما: المفاهيم الأخلاقية بين الائتمانية والعلمانية في جزأين، عن دار الأمان سنة ٢٠٢١، وكتاب آخر صدر سنة ٢٠٢٢ عن مركز نهوض وهو التأسيس الائتماني لعلم المقاصد. وكل هذه المؤلفات تدور حول محور مهم وأساسي، هو الفلسفة الائتمانية.

وهناك مؤلفات أخرى لطه عبد الرحمن مهمة كذلك، باعتبار إما أنها حوارات تعرف بالمشروع كله ككتابه "حوارات من أجل المستقبل" المُؤلَّف سنة ٢٠٠٠، "والحوار أفقاً للفكر" المُؤلّف سنة ٢٠١٣. وإما أنها مجموعة مقالات تلخص عدداً من محاور فكره، ونجد منها "سؤال العمل، بحث عن الأصول العملية في الفكر والعلم" سنة ٢٠١٢، وكتاب "سؤال المنهج" الذي ألفه سنة ٢٠١٥.

ومن هذه الكرنولوجيا تتضح معالم مشروع طه عبد الرحمن، بوصفها فلسفة أخلاقية ائتمانية. ولهذا، سيسعى هذا البحث إلى تجريد نموذج التكامل المعرفي من الفلسفة الائتمانية، ومسوّغ ذلك أنها هي مآل المشروع، وتختزن في ذاتها اللحظات السابقة للمشروع بوصفه بناء نسقياً.

ثانياً: الإشكالات

١- منطق الإشكالات:

حتى أتمكن من طرح فكر طه عبد الرحمن لا بدّ من الكشف عن انتظام المشكلات الفلسفية التي طرحها. وعليه، وجب استقصاء المشكلات المتكررة، التي تصبح ذات وجود مركزي ناظم، بمعنى؛ أنها ستعمل على خلق نظام من الإشكالات تترابط فيما بينها، وهو عينه ما قصد إليه بمنطق الإشكالات؛ أي ذلك الانتظام الرابط للمشكلات الجزئية.

وأظهر مشكلة، هي التي طرحها في كتابه سؤال الأخلاق، والمتعلقة بهوية الإنسان؛ إذ أعرب عنها في بداية مقدمة الكتاب، وقد عنونها بـ: "أيهما أخص بالإنسان العقلانية أو الأخلاقية."[١] فهذا العنوان الذي صاغه على شاكلة سؤال، يحتوي في جوهره إشكالية مركبة تحتاج إلى تحليل، لبلوغ أدق تفاصيلها ومركباتها.

وقد اختصر مركب الإشكالية في كتابه سؤال العنف، حينما قال: "فبادرت إلى إصدار كتاب سؤال الأخلاق، منبهاً إلى هذا النقص الشنيع الذي يحط بإنسانية الفرد ويهدد مصيره."[٢] فهذا النقص ناتج عن إهمال الأخلاق؛ مما وضع البشرية في مأزق خطير ذي بعدين أشار إليهما النص السابق وهو: الحطّ بالإنسانية،

---

(١) عبد الرحمن، طه. **سؤال الأخلاق**، الدار البيضاء/ بيروت: المركز الثقافي العربي، ط٤، ٢٠٠٩م، ص ١٣.

(٢) عبد الرحمن، طه. **سؤال العنف**، بيروت: المؤسسة العربية للفكر والإبداع، ٢٠١٧م، ص ١٠.

وتهديد مصيرها، وهما موضع التأزم الذي سيتحول إلى همّ معرفي مركزي يهيم بروح طه عبد الرحمن.

فالحطّ بإنسانية الإنسان يبدأ بالاعتقاد السائد والموروث عن اليونان، وهو القول بأن الإنسان "كائن حي عاقل" وهذا التعريف لا يكفي، لكي يمنح الإنسان هويته، وقد سوّغ ذلك بقوله: "بل ما المانع من أن نسمي القوة الإدراكية الخاصة بالبهائم هي الآخر عقلاً! فإنها ليست تختلف عن قوة الإدراك عند الإنسان إلا في الدرجة..."[1] ومن ثمّ، فإن تحديد كينونة الإنسان لا يرفعه إلى مصافّ الإنسانية، كما أنه لا يمنعنا عن الوقوع في البهيمية.

وعليه، فإن مشكلة طه عبد الرحمن المركزية والأساسية هي مركزية "التكامل الوجودي للبشرية " ؛ إذ إن أطروحة عقلانية الإنسان لا تسمح بتكامله كما لا تمنع تهاويه إلى البهيمية، لذلك وجب البحث عن محدد آخر يحقق للإنسان تكامله نحو الإنسانية الكاملة، ويمنع تهاويه نحو البهيمية.

وإذا كان البعد الأول من المشكلة يطرح مسالة هوية الإنسان، فإن البعد الثاني والمتعلق بمصير الإنساني هو نتيجة لاستبعاد الأخلاق -كما سبق ذكره في كتاب سؤال العنف- ونتيجة لاعتبار الإنسان كائناً عاقلاً، فقد أدى هذا إلى أربع أزمات تهدد مصير الإنسان يورده في نصه حينما يقول: "... إنَّ الآفات التي تحملها حضارة "اللوغوس" إلى الإنسان، وهي- كما ذكر- أربعة أساسية؛ النقص والظلم والتأزم والتسلط، التي تؤذي الإنسان في صميم وجوده الأخلاقي بما ييأس معه من الصلاح في حاله والفلاح في مآله."[2] بمعنى أن الوجود البشري في حدّ ذاته مهدد بسبب التضييق عليه، وظلم أبعاد مهملة في وجوده؛ مما أدى به إلى وضع متأزم ينتهي بتسلط الآلة والتقنية عليه.

---

(١) عبد الرحمن، **سؤال الأخلاق**، مرجع سابق، ص ١٤.

(٢) المرجع السابق، ص ١٤٥.

وقد تفرع عن إشكالية الوجود البشري بين العقلاني والأخلاقي، أسئلة عدة ومشكلات فرعية أخرىٰ، وهي أساسية: العقلانية، والثانية هي علاقة الدين بالأخلاق، وعليهما سيكون مدار المشروع كله.

٢- مشكلة العقلانية:

وتتمظهر مشكلة العقلانية انطلاقاً من سؤال اليقظة الإسلامية، وتنتهي عند الفلسفة الأخلاقية الإسلامية، وعبر المنطلق والمآل تتخذ صورة طبقات معرفية، يعضد بعضها بعضاً، فهي ليست طبقات جيولوجيا لا يربط بعضها ببعضها الآخر، بل علىٰ عكس ذلك، هي طبقات مترابطة.

ومن خلال كتابه "العمل الديني وتجديد العقل" يطرح سؤالاً يمس الصحوة الإسلامية التي ظهرت في السبعينات، وتعززت بنجاح الثورة الإسلامية في إيران سنة ١٩٧٩م، وعرفت أوْجَ تطورها مع مرحلة الثمانينات. ومفاد هذا، السؤال الآتي: "فكيف نجعل هذه اليقظة متكاملة لا متنافرة ومتجددة لا متحجرة؟ أو قل كيف نجعل هذه اليقظة متيقظة."[١] هذا السؤال لا ينتمي إلىٰ نمط الأسئلة الاستفهامية التي تقصد مجرد الفهم، وإنما هي أسئلة استشكالية، تعبّر عن معضلة ما يستدعي وجود الفهم والحل والتغيير، فهي تهز كيان المرء، ولهذا وجب تحليل مفرداتها.

ونجد في السؤال السابق نقطتين أو مفردتين هامتين، هما: "متكاملة لا متنافرة" و"متجددة لا متحجرة"؛ ما يعني أن موضع التأزم في اليقظة الإسلامية يتحدد في أنها يقظة متنافرة ومتحجرة، وبتعبير آخر يَقَظَة غير يَقِظَة أو غافلة، وهذه هي مفارقة الصحوة الإسلامية.

---

(١) عبد الرحمن، طه. **العمل الديني وتجديد العقل**، الدار البيضاء/ بيروت: المركز الثقافي العربي، ط٣، ٢٠٠٠م، ص٩.

ويشخص طه عبد الرحمن هذا التأزم في قوله: "واعلم أن هذه اليقظة العقدية على انتشارها في الآفاق وتأثيرها في النفوس تفتقر إلى سند فكري، محرر على شروط المناهج العقلية والمعايير العلمية المستجدة، فلا نكاد نظفر عند أهلها لا بتأطير منهجي محكم، ولا بتنظير علمي منتج، ولا بتبصير فلسفي مؤسس."[١] يُظهر النص هنا أن سبب تنافر وتحجر اليقظة الإسلامية، يرجع إلى خلوها من السند الفكري الذي يؤطرها منهجياً ويمنحها البصيرة؛ ولهذا، فإن مآلها هو الغفلة؛ أي ستنقلب إلى ضدها.

وبهذا يضع طه عبد الرحمن بداية المشكلة الفلسفية التي يريد أن يراجعها وهي يقظة المسلم المعاصر، وهذا البحث أوسع درجة من مشكلة الصحوة؛ إذ إنه سيتجه للغوص في نظم المعرفة، بقصد البحث في إمكانات العقل، وشروطها المحددة لعملية الإدراك، وستبرز مشكلتان معرفيتان، هما:

أ- مشكلة طبيعة العقل: فهي دائماً ما تتجه إلى البحث في ماهية العقل؛ إذ سيوجه سؤاله هل العقل ذات، أم فعل؟

ب- مشكلة شروط العقل في إدراك موضوعاته: التي تُسائل موضوع العقل، فهي تتجه إلى مجال معين، وهو "أسماء الله الحسنى"، وكأن الأمر مقصود؛ إذ سيعود مرة ثانية إلى الموضوع في كتاباته المتأخرة، لا سيما كتبه "روح الدين" و"بؤس الدهرانية" و"دين الحياء" والسؤال المطروح هنا، أيّ العقول أقدر عل معرفة أسماء الله الحسنى؟

ومن خلال السؤالين السابقين، ستتولد إشكالات أخرى جديدة، أهمها مشكلة الإبداع، والعقل الأخلاقي، وهذه كلها ترتبط أساساً بمشكلة طبيعة

(١) عبد الرحمن، **العمل الديني وتجديد العقل**، مرجع سابق، ص٩.

العقل وإمكانات انفتاحه على مجالات عدة وإبداعات لا محدودة، والمشكلة الأخلاقية وكيفية إدراكها.

- **مشكلة الإبداع الفلسفي**: يترتب عن سؤال العقل بين كونه فعلاً أم ذاتاً، سؤال الإبداع، وربما سأل سائل: ما علاقة هذا بذاك؟ فإن الإجابة عن العلاقة بين السؤالين، تكمن في كون الفعل يتعدد. ومن ثمّ، تتعدد صور الإبداع، وإن قيل: إن العقل ذات، فإن صور الإبداع ستكون واحدة.

من هنا يأتي مشروع فقه الفلسفة، وفي مقدمة الكتاب يطرح سؤالاً مهماً هو "ليس في الأسئلة الفلسفية الإسلامية العربية، سؤال يشغل البال ويستحق الجواب مثلما هو السؤال عن قدرتها على التجديد وقدرتها على الإبداع، فهل الفلسفية الإسلامية العربية مجددة ومبدعة بالإضافة عن المنقول الفلسفي قديمه وحديثه أم هي منحصرة في تقليده مقتصرة على اتّباعه؟"[1] والسؤال المطروح قد لا يحمل أيّ جديد، فهو منذ أكثر من قرن وهو يطرح نفسه، وقد صرفت له عدة أقلامٍ بالبحث، منذ أرنست رينان (١٨٢٣-١٨٩٢) Ernest Renan وجمال الدين الأفغاني (١٨٣٨-١٨٩٧) إلى طه عبد الرحمن، إلا أنّ الجديد فيه يظهر في طريقة طرحه بوصفه مشكلة تحمل تأزماً.

وهو ما أتى عليه تفصيله؛ إذ اتجه إلى القائلين: بضرورة الانقطاع عن المأصول الديني، والانقطاع عن المنقول الفلسفي؛ أي تأسيس الإبداع على قطيعة إما مع ما نقل إلى المجال التداولي الإسلامي وهو الفلسفة أو القطيعة مع أصالة الدين الإسلامي.

---

(١) عبد الرحمن، طه. **فقه الفلسفة (الفلسفة والترجمة)**، الدار البيضاء/ بيروت: المركز الثقافي العربي، ط٣، ٢٠٠٨م، ج١، ص٤٩.

إلا أن هذا الطرح مآله تأزم الوضع لا حل المشكلة، وهو ما أعرب عنه قائلاً: "فلا غرابة أن يصار إلىٰ رميها بالضحالة في استشكال والضآلة في الاستدلال."(١) إنها ليست سوىٰ فلسفة بدائية، ستنتظر دهراً لترتقي إلىٰ مستوىٰ المأصول الديني والمنقول الفلسفي. ويوّسع طه عبد الرحمن من إشكالية الإبداع إلىٰ مساحات أوسع، وذلك من خلال كتابيه: فقه الفلسفة الجزء الثاني، وهو القول الفلسفي، وكتابه الحق العربي في الاختلاف الفلسفي؛" إذ ستظهر إشكالات أخرىٰ، هي "هل للفلسفة وجود خاص؟ وبتعبير آخر، هل توجد فلسفة خالصة؟ أي فلسفة غير منتمية، وهو ما ولّد سؤالاً آخر، هل الفلسفة كونية أم أنها خصوصية؟"(٢) وهذه الأسئلة تعزز بحثه عن الإبداع الفلسفي الإسلامي العربي، بوصفه يؤسس لفلسفة تراعي الخصوصية الإسلامية، وكذلك تراعي كونية الإسلامي.

- **مشكلة الأخلاق والدين**: بالعودة إلىٰ كتابه سؤال الأخلاق، نجد أن طه عبد الرحمن يطرح سؤالاً آخر وهو "مكارم الأخلاق ما حقيقة صلاتها بالدين"(٣) ما يعني أن طه عبد الرحمن ينتقل من العقلانية إلىٰ الأخلاقية؛ إذ بدأ سؤاله حول صلتها بالدين، وليس بالعقل؛ مما يظهر أن فيلسوفنا قد أحدث طفرة في أسئلته.

والحقيقة هي أنه لما طرح أسئلته حول العقلانية بدأها بوصفها سؤال الهوية الإنسانية، من حيث إنها تتميز بالعقل أم بالأخلاق، ثم فرّع أسئلته إلىٰ سؤال العقلانية، وسؤال الأخلاقية، وبهذا فهو لم يحدث أيّ انقطاع.

وبالعودة إلىٰ سؤال الأخلاق السابق، فهو لم يطرح كل الأخلاق، بل مكارم الأخلاق، وهذا بغرض "تربع العلائق المختلفة للصلة بين الدين والأخلاق، ويأتي

(١) المرجع السابق، ص ٥٠.

(٢) انظر كتاب: عبد الرحمن، طه. **الحق العربي في الاختلاف الفلسفي**، الدار البيضاء/ بيروت: المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٢م.

(٣) عبد الرحمن، **سؤال الأخلاق**، مرجع سابق، ص ٢٩.

هذا البحث نتيجة لتشخيصه للمشكلة، التي عبّر عنها قائلاً: "فنقول: بأن السبب في اضطراب المفاهيم الأخلاقية يرجع إلى كون الفلاسفة غلب عليهم الاشتغال بها من دون ردها إلى المجال الحقيقي الذي تنتسب إليه، بحيث بقيت في تعاملهم معها، متزلزلة لا تثبت في معانيها، ومتأرجحة لا يستمر بها قرار، ومتذبذبة لا تقيم على حال."[1] ومن ثمّ، فإن نقاشه سيتجه إلى الفلاسفة الأخلاقيين، ليعالج التضاربات الواردة على أطروحاتهم.

إلا أن التنافر والتذبذب ناتج عن عدم وضع المشكلة الأخلاقية في نطاقها، وهو موضع التأزم بالنسبة لطه عبد الرحمن، ولحل المشكلة الأخلاقية، وجب ربطها بمجالها، وهو الدين.

وتظهر أطروحات طه عبد الرحمن حول فلسفة الأخلاق متعلقة بالدين، بل سيسعى إلى حلها من خلال الدين ذاته، إلا أن هذا الارتباط يقوده إلى طرح سؤال آخر هو العلاقة بين العقل والأخلاق، والعقل والدين، وهي الإشكالية الرابطة بينهما، وهو يطرحها لا بوصفها حالة انقطاع؛ أي انقطاع الأخلاقي عن العقلاني أو انقطاع العقلاني عن الديني.[2]

وهذا ما يحيلنا إلى البحث في تشكيل المشروع وخارطته حتى يتسنى لي الكشف عن مجال الفلسفة الائتمانية وموقعها؛ ما يتيح لي تجريد نموذج التكامل المعرفي. فما هي خارطة مشروع؟

---

(١) عبد الرحمن، **سؤال الأخلاق**، مرجع سابق، ص٢٨.

(٢) عبدالرحمن، طه. **سؤال العمل**، الدار البيضاء/ بيروت: المركز الثقافي العربي، ٢٠١٢م.

ثالثاً: خارطة المشروع

قبل الولوج إلىٰ خارطة المشروع، فإن باب توسيع النظر في مشروع طه عبد الرحمن لا بدّ أن توجه النظر إلىٰ محاورة قراءة العلاّمة الفلسطيني وائل حلاق لمشروع طه عبد الرحمن في كتابه القيم "إصلاح الحداثة"، وهو كتاب قيّم يقدم قراءة عميقة ونقدية لمشروع طه عبد الرحمن.

يتكون الكتاب من مقدمة وستة فصول، يبدأ نقاشه لطه عبد الرحمن من مشكلة التراث والحداثة، وهو النقاش العميق الذي دار بين الجابري وطه عبد الرحمن، وهو في تصوري نقاش أعمق من ذلك الذي دار بين الجابري وطرابيشي، ثم ينتقل إلىٰ نقد طه عبد الرحمن حول الحداثة، ويناقش ذلك التمييز بين روح الحداثة وتطبيقاتها، وقد وجه نقداً لهذا التمييز؛ قصد إبراز أزمة الحداثة في جوهرها، وهذا ما اتفق فيه مع الأستاذ وائل حلاق، ثم يتجه بإعجاب إلىٰ إعادة تشكيل العقلانية بوصفها مصحح الحداثة، وهذا هو ما يثير الإعجاب صراحة في أطروحة عبد الرحمن،[1] مع أنني أختلف مع وائل حلاق في المقارنة التي أحدثها بين العقل المؤيد والمسدد والمجرد لطه عبد الرحمن مع العقل البياني والعقل البرهاني والعرفاني للجابري، لكنه أغفل أن هناك اختلافاً بنيوياً، فالجابري يتحدث عنها وكأنها منفصل بعضها عن بعض، لكن عبد الرحمن تحدث عنها في خط تكاملي، فالمجرد يكمله المسدد والمسدد يكمله المؤيد، وهي ناتجة عن مشكلة في رسم مشروع طه عبد الرحمن ذاته، الذي رتبه وائل حلاق ابتداء من التراث، ثم الحداثة، ثم العقلانية، وأخيراً الإنسان الجديد، وهذا الترتيب مضلل نوعاً ما؛ إذ جعل من مشروع عبد الرحمن الضخم مجرد ردة فعل عن مشروع الجابري.

---

(١) الحلاق، وائل. **إصلاح الحداثة**، بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ٢٠٢٠م.

وهذا الخلط الذي وقع فيه وائل حلاق، هو نتيجة لعدم ترتيب إشكالات عبد الرحمن، التي تبدأ من نكسة ١٩٧٣، والهزيمة العربية، التي دفعته للبحث عن مجال قوة العقل، ثم الصحوة الإسلامية، وأخيراً الجابري، كما ولدت له مشروعاً ثلاثياً، اتجه فيه إلى نقد الدنيانية التي يمثلها العقل المجرد، ونقد الأطروحات الحداثية، ونقد الديانية التي يمثلها العقل المسدد، وهو -أخيراً- البديل وهو العقل المؤيد؛ مما يعين أن طه أكبر من مجرد ردة فعل عن الجابري، بل فعل واع بخارطة المجال الحضاري الإسلامي ومحيطه، وهو ما من شأنه أن يدفعنا لإعادة قراءة مشروع عبد الرحمن، وفق شكل فلسفي يسمح باستخراج نموذج التكامل المعرفي التوحيدي.

وهذا ما يدفعنا إلى ضبط خارطة مشروعه حتى نتمكن من توجيه الدراسة نحو المجال المحدد الذي يسمح بتجريد نموذج التكامل، من جهة، ومن جهة ثانية يحدد الرؤية التوحيدية في مشروع طه عبدالرحمن، ويمكن رسم خارطة مشروعه من خلال تقسيمه إلى قسمين، هما:

- مشروع إبداع الفلسفة
- مشروع الفلسفة الائتمانية

١- مشروع إبداع الفلسفة:

يتناول هذا المشروع قضايا عدّة، هي:

أ- قضية إبداع الفلسفة في عالمنا الإسلامي العربي.

ب- قضية المنقول الفلسفي، وقد خصص لها المجلد الأول، من فقه الفلسفة الذي تعلق بالترجمة.

ت- قضية القول الفلسفي، وخصص لها المجلد الثاني من فقه الفلسفة؛ إذ ناقش إبداع المفهوم الفلسفي ابتداء من العبارة إلى الإشارة، وانتهاء إلى النص.[1]

(١) عبد الرحمن، طه. **فقه الفلسفة (القول الفلسفي)**، الدار البيضاء وبيروت: المركز الثقافي العربي، ط٣، ٢٠٠٨م، ج٢، ص١٣.

ث- قضية الفلسفة الخالصة والفلسفة بين الكونية والخصوصية من خلال كتابه، الحق العربي في الاختلاف الفلسفي.

ج- التراث الإسلامي بوصفه المجال التداولي الذي يرتكز فيه مشروعه الفلسفي، وهنا يظهر كتابه "تجديد المنهج في تقويم التراث".

ويمكن تلخيص هذه القضايا فيما يأتي:

- تحديد المجال التداولي للفلسفة الائتمانية وهو المجال الإسلامي، لذلك فهي فلسفة مأصولة، موصولة بالتراث الإسلامي لا تنقطع عنه.

- ويأتي المرتكز الثاني على تحديد الصلة بالمنقول، من خلال وضع جملة من الآليات التي تسمح باستحضار منجزات الفلسفة الغربية إلى المجال التداولي الإسلامي، دون قطع الصلة بالمأصول.

- حفظ شروط الإبداع، سواء على مستوى الأسئلة أم على مستوى بناء المفهوم.

وغرض المشرّع لا يتضح إلا في مؤلفاته المتأخرة؛ إذ كان القصد منه هو التأسيس لإبداع فلسفة ائتمانية إسلامية تتميز بالإبداع، وتتأصل في المجال التداولي الإسلامي، كما أنها تستفيد من المنقول المعرفي الغربي.

٢- مشروع الفلسفة الائتمانية:

ويتألف المشروع من قضايا عدّة، هي:

أ- مراتب العقل، وإدراك أسماء الله الحسنى؛ إذ يؤسس هذا العنصر لشروط العقل في إدراك القيم الأخلاقية المتعالية.

ب- الدين والأخلاق، إذ يؤسس الأخلاق على الدين الإسلامي، وهنا تظهر الرؤية المعرفية التوحيدية.

ت- الحداثة الإسلامية، وهي ذات وجهة أخلاقية، من حيث النقد الموجه للحداثة الغربية، ومن حيث التأسيس للحداثة الإسلامية.

ث- الإجابة الإسلامية عن أسئلة الإنسانية، وهي الأخرىٰ تتأسس علىٰ الرؤية الإيمانية التوحيدية والممارسات الأخلاقية الإسلامية.

ج- قضية العلاقة بين الدين والسياسة، والتمييز بين التدبير التعبدي والتدبير التسيدي.

ح- وقد شهدت الفلسفة الائتمانية اكتمالها مع كتابه دين الحياء؛ إذ سعىٰ في الجزء الأول للإجابة عن أسئلة فلسفة الأخلاق، وهي:

١- مصدر القيمة الأخلاقية.

٢- أساس القيمة الأخلاقية.

٣- طبيعة القيمة الأخلاقية.

٤- مراتب القيم الأخلاقية

٥- وهنا يمكن تقسيم مشروعه إلىٰ المحاور الآتية، هي: العقلانية وتأسيس معرفية الأخلاق الائتمانية.

٦- الإنسان الكوثر ونظرية الوجود التوحيدية.

٧- دين الحياء وفلسفة الأخلاق.

وهذه المحاور هي التي ستكون مادة المباحث القادمة، وهي مدار بحثنا، لاعتبارين أساسيين، هما: تجلّي الرؤية التوحيدية داخل مشروع الفلسفة الأخلاقية، ومنه يأتي الاعتبار الثاني، وهو تجلّي التكامل داخل هذا المشروع بوصفها مرتبطة بالرؤية التوحيدية.

ممّا تقدم يمكن تلخيص المبحث في ثلاثة عناصر أساسية:

- الإشكالية المركزية في أطروحة طه عبدالرحمن، هي: الإنسان بين الأخلاقية والعقلانية، فأيهما أجدر بتمييز الوجود البشري من غيره من الكائنات البهيمية، وقد تولدت عنها مشكلات كبرى، أهمها العقلانية ومراتبها، والأخلاق وعلاقتها بالدين.

- عرف تطور مؤلفات طه عبد الرحمن ثلاث مراحل، الأولى وفيها تمّ تأسيس الرؤية المعرفة والمجال التداولي، والآليات المنهجية، والثانية: وهي مسار المشروع؛ إذ وضع الحداثة الإسلامية مقابل الحداثة الغربية، ووضع أسس الإجابة الإسلامية عن أسئلة الإنسانية، وتأتي المرحلة الأخيرة وهي التتويج لما سبق؛ إذ أظهرت فلسفته الأخلاقية التي وسمها باسم الفلسفة الائتمانية.

- وأخيراً خارطة المشروع التي قسمتها إلى قسمين: الأول الإبداع الفلسفي، والثاني الفلسفة الائتمانية، وسيتجه تجريد النموذج التكاملي من الفلسفية الائتمانية، لاعتبار أنها الحاملة للرؤية المعرفية التوحيدية.

المبحث الثاني

التأسيس المعرفي للفلسفة الائتمانية

المتتبع لفكر طه عبد الرحمن، يجده قد أسس لمشروع الفلسفة الائتمانية من خلال، تصور مهم للعقل، يستوفي فيه شرط العقل في إدراك حقيقة الغيب، وبتعبير أوضح ما هي الشروط التي يجب أن تتوفر في العقل، ليدرك موضوع أسماء الله الحسنىٰ أو بصيغة أخرىٰ ما هو العقل؟ وهل هو واحد أم فيه مراتب عدة؟ وإن كانت له مراتب، فبأيها يمكن إدراك موضوع الأسماء الله الحسنىٰ؟

للإجابة عن كل هذه الأسئلة يتطلب البحث أولاً التقسيم إلىٰ العناصر الآتية:

أولاً: مفهوم العقل.

ثانياً: تكوثر العقل.

ثالثاً: مراتب العقلانية.

رابعاً: النظر العقلي الإسلامي.

أولاً: مفهوم العقل

ينتشر في عالمنا الإسلامي المعاصر خطاب يشترك فيه عدد من المثقفين، وهو "العقلانية"؛ إذ كثر الحديث عنها بوصفها عنصراً مفقوداً يحتاج إلىٰ إيجاده؛ ولهذا، نجد كتاب المفكر المصري زكي نجيب محمود (١٩٠٥-١٩٩٣) يكتب كتابه "المعقول واللامعقول في تراثنا الفكري" وقد عالج مشكلة العقل وسبب وجود اللامعقول في تراثنا الإسلامي،[١] ونجد كذلك الجابري الذي سعىٰ إلىٰ تأسيس عقلانية عربية تتأسس علىٰ فلسفة ابن رشد؛ أي عقلانية برهانية، ويظهر ذلك

(١) محمود، زكي نجيب. **المعقول واللامعقول في تراثنا الفكري**، القاهرة: دار الشروق،١٩٨٧م.

بداية من كتابه "تكوين العقل العربي"، وقد انطلق من خلال تعريف (لالاند) للعقل، وهو العقل المُكوِّن والمُكوَّن.[1]

إلا أن كل هذه المشاريع وغيرها كثير، لا نجد عنده مفهوماً متماسكاً للعقل، بل كل ما هنالك هو الأخذ بمفهوم جزئي للعقل تم تطبيقه على التراث الإسلامي كله، وقد كان الأجدر من الناحية العلمية اكتشاف العقل فيها؛ لأن الغرب مارس جزءاً من العقل لا كل العقل، والمسلمون هم كذلك لهم نصيب من العقل، وهو ليس بالضرورة عقل الغرب ذاته، لاسيما إذا ما تم النظر إلى تاريخ الفكر الإنساني، فإنه يكشف عن إمكانات لا نهائية للعقل؛ لهذا، لا يمكن الوقوف عند تعريف جامد للعقل، ويتم وفقه رمي ما يخالفه باللاعقلانية.

من هنا يأتي جهد طه عبد الرحمن في تعريف العقل، تعريفاً يسمح بفتح إمكانات العقل نحو آفاق واسعة جداً؛ ممّا يسمح له بأمرين التنوع والتكامل، فالأول يسمح لنا بأن نفتح معارفنا على آفاق متعددة ومتنوعة؛ مما يغني ساحة المعرفة الإنسانية، والثاني يعطي للإنسان فسحة أن يكمل عقله بالانتقال من كمال إلى كمال، وهنا يطرح السؤال: ما هو العقل عند طه عبد الرحمن؟

١- تعريف العقل:

ما دام مشروع طه عبد الرحمن يتجه صوب الفلسفة الائتمانية الأخلاقية مروراً بحق الإبداع الفلسفي، فإنه لا بدّ أن يؤسس مشروعه على طريقة النظر العقلي الائتماني، وطريقة النظر بدورها لا بدّ أن تتأسس على مفهوم العقل، الذي بدوره يسمح بتفسير إمكانية العقل في إدراك موضوع الأخلاق في أعلى مستوياته. وبتعبير آخر، هل العقل قادر على إدراك جوهر الأخلاق؟

---

(١) الجابري، محمد عابد. **تكوين العقل العربي**، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ط ١١ ، ٢٠١١ م، ص٢٠.

من هنا تظهر طريقة تحديد طه عبد الرحمن لمفهوم العقل؛ إذ تنطلق أساساً من الذات إلىٰ الموضوع، وما بينهما طريقة النظر التي تتجه فيها الذات إلىٰ الموضوع. ولهذا، فإنه لا بدّ من ضبط هذه العناصر الثلاثة، وإن كان وجب ضبط العقل بوصفه ممثل الذات، والموضوع المراد إدراكه.

والعقل عند طه عبد الرحمن فعل وعمل وليس ذاتاً أو ملكة، لهذا سعىٰ إلىٰ دحض القول بذاتية العقل عندما عبر قائلاً: "والحق أن هذا التصور للعقل يقع في نزعة تشييئية وتجزيئية."[١] وما يقصد إليه بهذين المحددين أن العقل أصبح ذاتاً؛ أي إن له حيزاً وله فعلاً له استقلاليته الذاتية، وهذا التشيّؤ جعل الذات البشرية تتجزأ لا تتكامل؛ أي إنها ستتحول إلىٰ ذوات متنافرة، كل جزء منها ينفرد وحده، وينفصل عن غيره.

ثم يزيد اعتراض طه عبد الرحمن علىٰ تشيّؤ العقل وجعله ذاتاً، حينما قال: "والحال أن العقل يتأبىٰ علىٰ هذه الأوصاف التي شأنها أن تشيّأه؛ إذ إن هذا التشيّؤ يفضي إلىٰ تجميده، ويبدو أن العقل يحمل من أسباب الحياة والحركة وقوة التبدل... ما لا تطيقه الذات ولا تحتمله هويتها."[٢] وبناء علىٰ هذا، فإن افتراض العقل بوصفه ذاتاً يمنع قدرته علىٰ التحول والتغير التي يشهد بها تاريخ تطور الفكر والمعرفة الإنسانية، من حيث إن العقل البشري عرف تقلبات عدة وتطورات وانتكاسات، وما يزيد في تفنيد كون "العقل ذاتاً" هو فكرة التقلب ذاتها فلو عدّ العقل ذاتاً لكان تحوله هو انتقال من هوية إلىٰ هوية، فيصير من عقل إلىٰ لا عقل.

وبهذين الدليلين اللذين ساقهما طه عبد الرحمن، لدحض الأطروحة القائلة بتشيّؤ العقل، يطرح السؤال نفسه ما العقل؟

(١) عبد الرحمن، **العمل الديني وتجديد العقل**، مرجع سابق، ص ١٨.

(٢) عبد الرحمن، **سؤال العمل**، مرجع سابق، ص ٦١.

يجيب طه عبد الرحمن قائلاً: "لا يعدو العقل أن يكون فعلاً من الأفعال أو سلوكاً من السلوكات التي يتطلع بها الإنسان على الأشياء في نفسه وفي أفقه، مثله في ذلك مثل البصر بالنسبة للمبصرات، فالبصر ليس جوهراً مستقلاً بذاته، وإنما هو فعل معلول للعين."[1] وهنا تفصيل مهم يحتاج إلى تعمق؛ إذ العقل ليس ذاتاً، بل فعالية مثل الإبصار، فهو ليس ذاتاً وجوهراً قائماً بذاته، بل هو فعالية يقوم بها البصر الذي هو جوهر قائم بذاته، وهذا لا يعني أنها وهمية، بل للفعالية وجود حقيقي، ولا يمكن الاستغناء عنها.

واعتبار أن العقل فعل يرجع في أطروحات طه عبد الرحمن إلى محدد أساسي، وهو قوله تعالى: ﴿أَفَلَمْ يَسِيرُواْ فِى ٱلْأَرْضِ فَتَكُونَ لَهُمْ قُلُوبٌ يَعْقِلُونَ بِهَآ أَوْ ءَاذَانٌ يَسْمَعُونَ بِهَا ۖ فَإِنَّهَا لَا تَعْمَى ٱلْأَبْصَٰرُ وَلَٰكِن تَعْمَى ٱلْقُلُوبُ ٱلَّتِى فِى ٱلصُّدُورِ ٤٦﴾ [الحج: ٤٦] ودلالة العبارة هنا أن العقل عمل، وليس ذاتاً، والقرآن كله لا يحتوي على آية تدل على ذات العقل، وهذا ما يشترك فيه طه عبد الرحمن مع الجابري في كتابه تكوين العقل العربي، حينما أكد أن العقل في القرآن الكريم ورد بصيغة الفعل وليس الذات،[2] وقد سبقهما إلى الإقرار بصيغة للعقل في مورد القرآن الكريم، الأديب المصري عباس محمود العقاد في كتابه "التفكير فريضة إسلامية"، من زاوية أن العقاد نظر إلى العقل في القرآن أنه دعوة لإعمال كل وظائف العقل المتاحة له.[3] إلا أن طه عبد الرحمن سيوسع من دائرة رؤيته لفعل العقل، من زاويتين رئيستين، وهو مفهومه للعمل، ومفهومه للقلب، الذي يقودنا بالضرورة إلى مفهومه للإنسان، وعبر هذه السلسلة نصل بالبحث إلى الصورة الكاملة للفلسفة الائتمانية.

---

(١) عبد الرحمن، **العمل الديني وتجديد العقل**، مرجع سابق، ص ١٨.

(٢) الجابري، **تكوين العقل العربي**، مرجع سابق، ص ٢٠.

(٣) العقاد، عباس محمود. **التفكير فريضة إسلامية**، بيروت: دار النفائس، ٢٠١٢م، ص ٤٤.

٢- ركن العمل في بناء مفهوم العقل:

يمكن أن نتمثل مفهوم العقل عند طه عبد الرحمن بالبناء الذي رُكناه العمل والقلب؛ أي أن العقل هو عمل للقلب كما ورد في الآية الكريمة السابقة من سورة الحج، فالعقل عمل للقلب؛ لهذا، يصبح من الضروري ضبط تصورين، هما: العمل والقلب، ليكتمل تصور البحث عن مفهوم العقل لدى طه عبد الرحمن - دون أن ننسى أفق البناء- الذي سيتم تناوله في العنصر الموالي والمتمثل في مراتب العقل.

ويميز طه عبد الرحمن بين الفعل والعمل؛ إذ يقول: "معلوم أن العمل فعالية خاصة تتجلى بها حركية الإنسان، فكل عمل فعل، ولكن ليس كل فعل، ...عملا"[(١)] وهنا يحدد مفهوم العمل بحدين مهمين هما: الفعل والحركة، إلا أنه يضبط العمل بوصفه فعلاً خاصاً، ومجال خصوصية الفعل هو كونه "الفعالية القائمة في العمل ليس اعتباطية، وإنما فعالية موجهة."[(٢)] وعليه، فوجّه الخصوصية هو التوجيه، فالعمل إن كان يشترك مع كل الأفعال في أنها حركية تحدث أثراً، فهو يتميز عنها بسمة خاصة، وهو التوجيه الضابط للفعل الذي يعرف بالقصد، وهنا يضع حداً مركزياً في مفهوم العمل وهو القصد.

ويأتي تركيز طه عبدالرحمن على مفهوم القصد، داخل العمل؛ إذ يأتي على تعريفه بقوله: "القصد الذي هو انبعاث من أجل إرادة الدلالة على المقصود."[(٣)] فهذا الانبعاث قد يرتقي في مقام أعلى، وهو العمل الثقيل عندما يقترن بالنية، وهنا يظهر سبب التركيز الطهائي على القصد، وهو الاقتران بمفهوم النية، وذلك لسبب خفي هو الرؤية التوحيدية لطه عبد الرحمن التي تحتوي عنصراً مهماً هو التكامل،

---

(١) عبد الرحمن، **سؤال العمل**، مرجع سابق، ص ١٧.

(٢) المرجع السابق، ص ١٧.

(٣) المرجع السابق، ص ١٨.

"فالنية، إنما هي القصد الذي يجعل القاعد، باختياره علامة على المقصود."[1] وتظهر رؤيته التوحيدية، حينما يتحدث عن العمل الثقيل الذي هو ارتقاء القاصد بنيته من القصد إلى المخلوق إلى القصد باختياره وإرادته على الخالق، وهنا يأتي صفاء النية وطهارتها، ويتكامل العمل كلما اتجه إلى الخالق.

فاقتران العمل بالنية يؤول إلى ارتباطه بالتخلق، ممّا يعني عدم الفصل بين عمل العقل والأخلاق، وهذا ما يوسعه طه عبد الرحمن عندما يصف العبد الصالح بقوله: "فالإنسان الصالح هو من جمع إلى التحقق بخالص مخلوقية ذاته التحقق بخالص مرزوقية عمله التعبدي."[2] وقد ميز بين الشغل وهو اشتغال بالرزق والعمل بوصفه قيمة أخلاقية، والشغل يرتقي فيه الإنسان -بحسب الرؤية التوحيدية- إلى مقام التعبد لله، يتحول إلى عمل.

وهنا يضيف طه عبد الرحمن معنى آخر للتكامل وهو السعة وهي نسبة إلى اسم الله "الواسع" وضدها الضيق؛ إذ يتكامل العمل كلما تم اتساعه، فيتم بارتقاء روح الإنسان.

وحاصل الكلام أن العمل غير الفعل، من حيث إن له دلالة قيمية أخلاقية، وقد حمل هذه الدلالة لاعتبار القصد الذي يميزه عن أية حركية وفعالية، وكذلك لارتباط العمل بالنية، ما يجعله يحمل قيمة أخلاقية ما هي إلا الصلاح أو الفساد بحسب النية والقصد، لهذا لا يفصل طه عبد الرحمن بين عمل العقل والأخلاق.

٣- مفهوم القلب:

يعطي طه عبد الرحمن أهمية كبيرة للتعريف الوظيفي للقلب أكثر من غيره؛ إذ نجده يولي أهمية لوظيفة القلب أكثر من ماهيته؛ لهذا، نجده يقول: "فإن العقل

(١) المرجع السابق، ص ١٨.

(٢) المرجع السابق، ص ٨٢.

الصادر عن القلب هو عبارة عن اقتناص العلاقات، فالقلب يقوم بعملية ربط الأشياء بعضها مع بعض مقيماً علاقات فيما بينها؛"[1] أي إنَّ وظيفة القلب هي إعمال التعقل قصد الربط بين الظواهر الوسائل والغايات وغيرها.

ولهذا يأتي تعريفه للعقل بقوله: وفي سياق حديثه عن معنى (فَقِه)، فقد "ورد في كتاب الله مسنداً إلى القلب إسناد فعل: "عَقَل" إليه كما في الآيات الكريمة... فيكون "الفقه" في معناه الأصلي دالاً -خلافاً لمعناه الاصطلاحي- على مضمون داخلي، وهو أن الفقه "علم" أو "فهم" بالقلب، فيكون المراد بالفقه -من الأصل- هو الذي يتوصل بالقلب في فهمه أو قل هو "فقه القلب"، "مع العلم بأن القلب هو اللطيفة الروحية التي تصدر عنها أفعال الإدراك لدى الإنسان، الأفعال التي لا تعرف في حقيقتها الذاتية، وإنما تعرف في تجلياتها الخارجية."[2] فهو يحدد القلب ضمن وظيفته المعرفية وليس في ذاته كما هو، ولهذا يعرف القلب من خلال عمل التعقل المستمر، وتمظهراته الخارجية.

إلا أن ذلك لم يمنع طه عبد الرحمن من الإشارة إلى ماهية القلب، فهل هو العضلة المسؤولة عن ضخ الدم في الجسم؟ أم أنه تعبير عن ماهية روحية؟ وهذا ما نجده في بعض نصوصه، منها قوله: "... مصدرها الأصلي الذي هو الروح أو القلب باعتباره محلاً للروح."[3] وقد ورد هذا النص في سياق نقد "مبدأ التفريغ" الذي هو فصل المعرفة البشرية عن مصدرها وهو القلب، إلا أنه أوضح أن القلب هو محل للروح؛ ممّا يعني أن كينونته روحية.

ويوسع طرحه في نص آخر يزيد فيه من تبيّن طاقة القلب الإدراكية في قوله: "...إذ تجعل العقل الذي هو الفعل القلبي عبارة عن مراتب متفاوتة.... إذ إن

---

(١) عبد الرحمن، **الحوار أفقاً للفكر**، مرجع سابق، ص ٤٢.

(٢) عبد الرحمن، طه. **روح الدين**، الدار البيضاء/ بيروت: المركز الثقافي العربي، ٢٠١٢م، ص ٤٢١.

(٣) عبد الرحمن، طه. **من الإنسان الأبتر إلى الإنسان الكوثر**، بيروت: دار إبداع، ٢٠١٦م، ص ٤٨.

للقلب بحسبها اتصالاً بالنفس والروح، فيلزم أن تكون هناك أفعال عقلية نفسية وأفعال عقلية روحية..."[1] فالقلب هنا تحوّل إلىٰ واسطة بين قوتين إدراكيتين لكل منهما مجالها المعرفي، وهي النفس بوصفها تكويناً قريباً من المجال المادي وهو عالم الملك، والروح التي تصل الإنسان بربه وخالقه، فهي قوة إدراكية لها صلة بعالم الملكوت.

وحاصل التحليل السابق أن القلب طاقة إدراكية عملها التعقل، ولها وجهان أساسيّان، النفس والروح، وبهما يتصل الإنسان بمجالين معرفيين هما: عالم الملك وعالم الملكوت. وعملية الإدراك هي في جوهرها ربط بين عناصر عدّة: الأسباب والنتائج، الوسائل والغايات، الظواهر والقيم أو الآيات، وغيرها من فعاليات الربط التي تتقلب بتقلب القلب، فيحصل لها تكاملان، الأول هو الارتقاء والثاني هو السعة.

وعليه، فإن العقل عند طه عبد الرحمن فعالية للقلب، وهو بذلك عمل يتصف بالفعالية والحركية والقصديه، فهو يتصف بالأخلاقية، لا سيما وأن له وجهتين الأولىٰ نفسية يتجه بها إلىٰ عالم الملك، والثانية روحية يتجه بها إلىٰ عالم الملكوت؛ وبهذا، يكون طه عبد الرحمن قد وضع الأساس الأول لفلسفته الائتمانية.

ثانياً: تكوثر العقل

لاعتبار أن العقل عمل من أعمال القلب، فهو بالضرورة لا بدّ أن يتعدد ويتنوع بحسب الممارسات المختلفة، مثلها مثل كل الأفعال والأعمال الإنسانية المتعددة والمتنوعة والمتكاملة. من هنا، ينطلق طه عبد الرحمن في تأكيد التكوثر بقول: "من هنا، تتبين العلاقة الموجودة بين العقل والتعدد أو باصطلاحي "التكوثر"، ذلك أن

(١) عبد الرحمن، **سؤال العنف**، مرجع سابق، ص ٢٤.

القلب ذات أو قوة، لا تبقىٰ علىٰ حال واحدة؛ لأنها تتحول وتتقلب باستمرار، والعقل الذي هو فعل خاص بالقلب يكون متقلباً تقلب القلب..."[1] لهذا فإنه، لا توجد عقلانية واحدة، بل عقلانيات متعددة، ومتفاضلة فقد وجب التوجه أساساً إلىٰ تعريف التكوثر العقلي، ثم خصائصه المعرفية، وهنا نطرح السؤال الآتي: ما هو التكوثر؟ وهل هو عيّنة التكاثر؟ وهل هو صيغة تراكمية للمعرفة أم توالدية؟

١- مفهوم التكوثر العقلي:

وردت عبارة كوثر في القرآن الكريم في سورة تسمىٰ الكوثر، إلا أن استعارة طه عبد الرحمن كان لسبب الخصوصية التي تحملها وتفصلها عن غيرها من قريناتها مثل: الكثرة والتكاثر والإكثار والاستكثار، وغيرها، وقد عمل علىٰ تبيّن هذه الخصوصية بقصد استخراج تعريف للتكوثر لا ينفصل عن دلالتها اللغوية، من جهة، ومن جهة ثانية، لا تخرج عن محددات تصوره للعقل بوصفه فعلاً يتعدد ويتكامل.

ولهذا، نجده يرتكز علىٰ ثلاثة محددات تضبط دلالة المصطلح، وهي: التكوثر عقلي، وقصدي، ونفعي، وسيأتي تحليل كل علىٰ حدة:

أ- تكوثر عقلي:

يعدّ التكوثر خاصية عقلية لاعتبار أن العقل عمل من أعمال القلب، فهو يتقلب ويتحول، وهذا ما أكده قوله: "فلا يتكوثر إلا العقل، والمقصود بذلك أن العقل لا يقيم علىٰ حال، وإنّما يتجدد علىٰ الدوام ويتغير بغير انقطاع."[2] ما يلفت الانتباه في هذا النص هو عبارتي: "التجدد" و"التغير"، فهما ما سيميزان التكوثر

(١) عبد الرحمن، **الحوار أفقاً للفكر**، مرجع سابق، ص٤١.

(٢) عبد الرحمن، طه. **اللسان والميزان والتكوثر العقلي**، الدار البيضاء/ بيروت: المركز الثقافي العربي، ١٩٩٨م، ص٢١.

عن التكاثر، فالأخير ليس شرطاً أن يتم في إطار تغيير وتجدد مستمر، بل يتسمان وفق نمط محدد؛ ولأن العقل كما سبق وأن أثبته طه عبد الرحمن فعل متغير متجدد ومتقلب، لا بد وأن يكون متكوثراً... وهذه الخاصية للعقل تكشف عن بعد مهم في فلسفة طه عبد الرحمن وهو التكامل، فالتكوثر عبارة عن تسامٍ للعقل، وتكامل نحو آفاق أرقى مما سبق.

ب- التكوثر قصدي:

لاعتبار أن العمل قصدي في جوهره، والتكوثر عقلي، والأخير عمل قصدي، سيكون بالضرورة التكوثر عملاً عقلياً قصدياً، وهذا ما أكده طه عبدالرحمن حينما قال: "فلا يتكوثر إلا الفعل القاصد، والمراد بذلك أن المجلّي الأول للفاعلية العقلية هو الفاعلية القصدية، ومعلوم أن القصد توجه."[1] والتوجه يقود إلى أمرين أساسيين هما: اللطافة، والعلاقة.

فأما اللطافة فلا أبرز لها سوى في نفاذ قصد عمل العقل في كل المجالات؛ ممّا يعني أن التكوثر يتخذ صورة تكامل اتساع؛ إذ يتكوثر عمل العقل باتساعه على كل المجالات، ومرد ذلك اللطافة.

وأما العلاقة، فالتوجه في حقيقته هو علاقة، ويظهر التكوثر ها هنا في كون العلاقة إما تمثلاً أو تناقضاً أو تناظراً؛ ما يعني أن العلاقة تدخل في ثنائية منتجة لشكل غيرها، وهذا ما عبّر عنه قوله: "فيكون التزاوج والتناظر -إذن- سبيلين للتكثر الصريح، وحق الفعل القصدي ألا تضاهيه علاقة في علاقيته."[2] معناه أن التكوثر ينتج من علاقة إما تناظرية أو زوجية، يتولد منها ناتج ثالث لا سابق له.

---

(١) عبد الرحمن، **اللسان والميزان والتكوثر العقلي**، مرجع سابق، ص ٢٢.

(٢) المرجع السابق، ص ٢٢.

ت- التكوثر نفعي:

العلاقة الرابطة بين التكوثر والنفع هو الارتقاء والانحطاط، يقول: "إذ العقل لا بدّ له أن يقصد، وإلا تعطل، وإذا قصد لا بد له أن يطلب ما ينتفع به، وإلا انحط."[1] وعليه، فالنفع هو من يرفع الإنسان في مرتبة أكمل منه، فكلما تكوثر العقل زاد في الإنسان رفعة؛ ممّا يعني أن التكوثر هو نتيجة للزيادة في النفع.

ومن خلال الصفات السابقة نخلص إلى أن التكوثر هو تجدد وتغير مستمر للعقل، حاصل بفعل القصد النافذ بلطافته في جميع الأعمال والمجالات، والمتوجه بعلاقة زوجية أو تناظرية مولدة نتائج لا تنتهي، يحصل منها زيادة في النفع.

٢- مبادئ التكوثر العقلي:

الخصائص التي يذكرها طه عبد الرحمن بالصدد تندرج كلها ضمن إطار إشكالية تطور المعرفة البشرية؛ إذ يشهد تاريخ الفلسفة نموذجين متباينين، هما: النموذج التوالدي والنموذج التراكمي، وعليهما برز منهجان للمعرفة العلمية هما: الاستنباط متوالد من رؤية توالدية المعرفة، ومنهج الاستقراء الذي نتج عن التصور التراكمي.

والفارق بينهما أن التوليد ينطلق من إمكانات داخلية للمعرفة تسمح لها بأن تولّد ما لا نهاية من المعارف، وأما التراكم فهو يرى المعرفة تراكمية، عدد من المعلومات يؤدي في النهاية إلى تركيبها فيما بينها، وهنا يطرح السؤال هل التكوثر هو توليد أم تراكم أم أنه طرف ثالث؟

من خلال المقارنات التي يعقدها طه عبد الرحمن، التي قصد بها توضيح خصائص التكوثر، يظهر أن التكوثر أقرب إلى التوليد منه إلى التراكم، مع أنه لا

(١) المرجع السابق، ص ٢٢.

ينفي التراكم، بل يجعله جزءاً منه، ما من شأنه أن يرجح القول بأن التكوثر هو طرف ثالث غير الطرفين السابقين.

أ- التكوثر تعدد للمعرفة:

يتعلق التعدد أساساً بوسائل البشر الإدراكية، وعند طه عبد الرحمن يقوم على أساس مبدأين، هما: "مبدأ نسبية الوحدة والكثرة، ومبدأ اعتبارية الوحدة والكثرة."[١] وهذان المبدآن لهما وظيفة نظم وسائل المعرفة البشرية؛ إذ يقوم مبدأ نسبية الوحدة والكثرة، على أنَّ وحدة الوسائل ليست مطلقة، ويمكن لوسيلة أن تكون واحدة في مجال وكثيرة في آخر، ويأتي المبدأ الثاني الذي يفترض أن الوحدة والكثرة قد تكون إحداهما اعتبارية.

وبهذا، فإن طه عبدالرحمن قد وسّع ما قد يضيق؛ إذ لو استخدم أطروحة التعددية المعرفية نفسها، كالوحدة المطلقة لضيّق على العقل إمكانات كثيرة، قد لا تستدعيها الوحدة، والعكس صحيح بالنسبة للكثرة المطلقة التي تضيّق على الوحدة؛ لهذا، فقد عدّهما نسبيين واعتباريين، وهذا يوسع على العقل أفقه.

ب- التكوثر العقلي ومخالفة التراكم:

يأتي تعريف طه عبد الرحمن للتراكم المعرفي في سياق قوله: "ذهب بعض مؤرخي العلم وفلاسفته إلى أن المعرفة العلمية تنمو وتتطور، بفضل إضافات منتظمة ومتوالية لحقائق جديدة إلى حقائق سابقة، هذه الإضافات طبقات يركب بعضها فوق بعض..."[٢] ومن هذا التعريف تظهر علاقة التضمّن؛ إذ إن اللاحق يتضمن السابق؛ لاعتبار أنه توسع له. وعليه، فهو افتراض لتقدم خطي للمعرفة العلمية.

---

(١) المرجع السابق، ص ٢٥.

(٢) المرجع السابق، ص ٢٥.

وبناء على طبيعة المبدأ المؤسس لتصدّر تراكم المعرفة، وهو التضمن، يكشف طه عبد الرحمن عن مبادئ التكوثر، التي تعارض التراكم من زاوية أنها تنبني على مبدأين ركيزين هما: "مبدأ المراجعة" و"مبدأ التشعب" وتحليلهما هو:

- مبدأ المراجعة:

هذا المبدأ هو تحديد لآلية عمل التكوثر العقلي في إنضاج المعرفة الإنسانية عموماً والعلمية خصوصاً؛ إذ يوضح مجموع هذه الآليات في قوله: "ذلك أن ما يتكوثر به الشيء من شأنه أن يدخل على عناصره تعديلات وتقويمات مختلفة."[1] وبذلك، فإن المراجعة لا تحمل السابق على أنه مُتضمَّن في اللاحق؛ إذ يعمل العقل على تعديله وتقويمه، وهذا ما يتم بجملة آليات يقف عندها قوله: "جمعاً أو تفريقاً، قلباً أو إبدالاً، إضافة أو حذفاً، وأن يجدد ترتيب مجموع هذه العناصر بما يولد فيها أسباب المزيد من التكوثر."[2] ومن ثَمّ، الغرض من كل هذه الآليات هو الزيادة في إمكانية توليد المعرفة؛ ما يعني أنه أكثر قرباً من نظرية التوليد وأكثر من نظرية التراكم، لا سيما وأن جملة هذه الآلية تركز على تفعيل عناصر السابق بوساطة الجمع أو القلب أو الإبدال وما إلى ذلك، ليصبح قادراً على تكوثر أوسع وأكثر تكاملاً.

- مبدأ التشعيب:

وهذا المبدأ من حيث دلالته على تمايز التكوثر عن التراكم، وأدل ذلك هو قوله: "وأما مبدأ التشعيب، فمقتضاه أن الأصل في التكوثر أن تتخذ فيه الزيادة صورة شعب متعدد يفيض بعضها من بعض..."[3] وعليه، فإن التشعب يسير وفق شعب متعددة عكس التراكم الذي يسير على شعبة واحدة، تتوسع في إطار شعبة واحدة لا تتعدد ولا تتنوع، وذلك أن الخط الأحادي للتطور يمنع التطور في مسارات متعددة.

---

(١) المرجع السابق، ص ٢٦.

(٢) المرجع السابق، ص ٢٦.

(٣) المرجع السابق، ص ٢٦.

والعكس من ذلك نجد التكوثر يقوم على إمكانات متعددة للتوالد لاعتبار أن مبدأ التشعيب يفتح عدة طرق لتكوثر المعرفة الإنسانية، فهي تمنح القدرة على نمو المعرفة من أصعدة عدة، وعلى أوجه عدة وفق مراتب عدة متنوعة ومتعددة، لا على وجه واحد.

ت- التكوثر العقلي وتجاوز التوليد النحوي:

يأتي التكوثر النحوي في المبدأ الثالث على نقطة جوهرية، يتجاوز فيها التوليد النحوي، لكنه لا ينفي التوليد ذاته، بل التوالد كما هو عند بعض اللسانيين لا سيما نعوم تشومسكي، ويظهر أن طريقتهم تعتمد على مبدأ أساسي هو "التكرار؛"[1] إذ تم وضع مبدأ محدد، يتم وفقه عملية التوليد مثلما هو الحال بالنسبة لنماء الأعداد من الصفر إلى ما لا نهاية، فهي تتولد بإضافة رقم واحد لكل عدد.

وبهذا الصدد سيظهر أن التكوثر مختلف عن التوليد، لاعتبار مبادئه السابقة التي ترفض التضييق والأحادية، وتؤكد السعة والتعددية، وهو فعلاً ما يؤكده قوله: "وإذا كان الأمر كذلك، فقد لزم أن يكون مفهوم التوليد مختلفاً عن مفهوم التكوثر؛ إذ ينبني على التكرار، وهو ركن يباين المبدأ الذي يأخذ به التكوثر، وهو مبدأ التجدد، كما ينبني على الدوران، وهو ركن يباين المبدأ الثاني الذي يأخذ به التكوثر، وهو: مبدأ التوالد."[2] وما يلاحظ في قوله هذا، أنه استعمل عبارة مختلف، على غرار استعماله لعبارة "معارض" في سياق كلامه عن التراكم، وهذا لوجود اقتراب بين التكوثر والتوليد، إلا أن الاختلاف يرجع إلى مبدأين، هما: التجدد والتوالد.

---

(١) المرجع السابق، ص ٢٧.

(٢) المرجع السابق، ص ٢٧.

فأما التجدد: فهو يعطي للقاعدة مرونة؛ مما يجعلها غير قابلة للتكرار، وآلية ذلك وضحها طه عبد الرحمن في قوله: "... فإن التكوثر، على خلاف ذلك، لا يشترط فيه أن يكون التطبيق المتعدد للقاعدة الواحدة مجرد تكرار خالص لها؛ إذ يحتمل أثر القاعدة في توليد المطلوب أن يزيد أو ينقص من مرة إلى أخرى أو قل يحتمل أن يتجدد في كل مرة..."(١) ومن ثَمّ، فآلية التنقيص أو الزيادة، تمنح القاعدة مرونة في حفظ التعدد، وهو ما يعني إمكان توليد أكبر وهو عينة التكوثر.

مبدأ التوالد: ويعرفه بقوله: "التكوثر يوجب أن تلد الأشياء المختلفة بعضها بعضاً أو يلد الشيء الواحد لا عين ذاته كما في التولد، وإنما ذواتاً مختلفة، فمقتضى التوالد أن يلد الشيء غيره لا نفسه"(٢) ومعنى ذلك، أن التوالد غير التوليد، فالأخير كما في النحو يلد ذاته، أما في التكوثر فيلد ذواتٍ غير متعددة ومتنوعة، وهو عينه تكوثر.

ث- التكوثر العقلي وتعددية الذوات الناطقة:

وأمام نظرية تعدد الأصوات، التي مفادها أن الإنسان عندما يتحدث فهو لا ينطق عن ذات واحدة، بل عن ذوات متعددة، فهي ذات المتكلم والمتكلم عنه، وغيرها من الذوات المتعددة، وأمام هذه النظرية يسعى طه عبد الرحمن إلى تعزيزها بمبدأين أساسيين، هما: مبدأ التدرج ومبدأ التقلب. وعليه، فهو لا يعارض النظرية بل يضيف عليها.

- مبدأ التدرج:

ويقضي هذا المبدأ بعدم الاكتمال؛ ممّا يسمح بوجود التكامل عبر التدرج، وهذا ما أوضحه قوله: "بمقتضى مبدأ التدرج يسلم على العكس من ذلك أن هذا

(١) المرجع السابق، ص ٢٧.

(٢) المرجع السابق، ص ٢٨.

الاعتقاد أو الانتقاد لا يكون بالضرورة كاملاً، ولا أن هذه المسؤولية أو البراءة تكون بالضرورة نهائية،"[1] ما يسمح للعقل أن يتكوثر بالتدرج نحو مقامات تكاملية درجة فوق درجة أعلى منها.

- **مبدأ التقلب:**

يسعى طه عبدالرحمن من خلال هذا المبدأ إلى إنتاج حركية بين الذوات تسمح بتحقيق التكوثر؛ إذ يتعدى فعلها من كونها أداة تواصل إلى تفاعل تتبادل فيه الذوات أدوارها،[2] وبهذا يكون وسع من دائرة التكوثر.

وعليه، فإن مجموع المبادئ التي أسس عليها طه عبد الرحمن عمل التكوثر العقلي، هي في جوهرها تأسيس لتكامل العقل، والذي تحقق وفق أساسيين؛ الأول: متعلق بتوسيع المجال، وذلك بدرء كل ما من شأنه التضييق مثلما فعل مع مبدأي نسبية الوحدة والكثرة واعتباريتهما أو جلب كل ما يحقق السعة كما فعل مع مبدأ التشعيب ومبدأ المراجعة. والثاني: يتعلق مع مبادئ تحقق التكوثر تكاملياً، ليرتقي من مقام إلى مقام أعلى، مثلما هو الأمر مع مبدأ التدرج، ومبدأ التقليب ومبدأ التجدد، ومبدأ التوالد، وكل هذه المبادئ هي لتأسيس إمكانات التعدد وانفتاحه، وإزاحة كل العوائق المانعة للتعدد وانفتاحه نحو آفاق أعظم.

ثالثاً: مراتب العقل

إن الحديث عن مراتب العقل والعقلانية عند طه عبد الرحمن، يفترض أن العقل يتعدد، وهو عينه ما أثبته سابقاً في اعتبار العقل عملاً من أعمال القلب، فهو يتعدد ويتنوع، إلا أن هذا لا يكفي؛ إذ المرتبة تؤكد أن هناك عقلاً أرقى من عقل

---

(١) المرجع السابق، ص ٢٩.

(٢) المرجع السابق، ص ٢٩.

آخر، وبناء على هذا يظهر التكامل، فكل رتبة للعقل تعلو رتبة أخرى، إلا أنها تحدها وترتقي عليها.

وهنا يظهر مسعى طه عبد الرحمن لتأسيس فلسفته الأخلاقية، ابتداء من تحديد نمط العقلانية القادرة على استيعاب القيم الأخلاقية كما يطرحها الفكر الإسلامي. وبناء على ذلك، سيعمل على وضع العقل في مواجهة موضوعاته، ليستخرج أكثر المراتب قدرة على التكامل. وعليه، وجب تحديد عنصرين مهمين، هما: موضوعات العقل وتكامله، ثم أنماط التعقل ومستوياته.

١- موضوعات العقل وتكامله:

العقل وموضوعه، فالأول يتجه إلى الثاني بقصد تكوين معرفة حوله، وهنا نشأت الأسئلة الكبرى في نظرية المعرفة، باحثة في حدود العقل في إدراك موضوعاته، فهل كل الموضوعات قابلة للإدراك العقلي؟ أم أن هناك موضوعات تتجاوز حدود معينة للعقل، لكنها مفتوحة أمام قدرات أخرى للعقل؟ وللإجابة عن هذا السؤال وجب التوجه إلى نصوص طه عبد الرحمن.

وبالنسبة لمجال المعرفة، فطه عبد الرحمن يميز بين نوعين من المعرفة، الأولى عامة تختص بها الإنسانية عامة، والثانية تهتم بالمعرفة الإسلامية، وهي الإلهيات، ويخصص هنا "أسماء الله الحسنى."[١]

وفي هذه اللحظة التي عمل فيها طه عبد الرحمن على التخصيص لم يكن يعلم غرضه من التخصيص، إلا أنَّ الأمر سيتضح أكثر في مؤلفيه "الحق الإسلامي في الاختلاف الفكري" و"دين الحياء" خاصة؛ إذ سيؤسس لفلسفته الأخلاقية من منطلق أسماء الله الحسنى، لهذا ستتجه نظريته في المعرفة إلى البحث في أي العقول أقدر على فهم أسماء الله الحسنى بوصفها الموضوع المركزي لتأسيس الأخلاق.

(١) عبدالرحمن، **العمل الديني وتجديد العقل**، مرجع سابق، ص ٢٢.

هذا من جانب الموضوع أما من جانب العقل، فالعقل ما دام يتكوثر؛ أي يتعدد، فهو له إمكانية أن يتكامل، ويعدّه طه عبد الرحمن مبدأ معرفياً وقيمياً، يقول: "إن الذي ينظر بعين المتجرد في الممارسة الإسلامية لا يسعه إلا أن يعترف بأنها تأخذ بقوة بمبدأ إنساني عام وهذا المبدأ، هو حقيقة التكامل الخَلقي والخُلقي للإنسان."[1] وكلا التكاملين يمكن الاصطلاح عليهما بـ: التكامل النظمي، والتكامل المقامي، فالأول يصدق على مبدأ التكامل الخَلقي؛ إذ انتظمت وظائف الإنسان، وتكاملها يؤدي إلى تحقيق إنسانية الإنسان، في حين نجد أن التكامل المقامي يصدق على مبدأ التكامل الأخلاقي، لاعتبار أن الإنسان وفقه ينشد الكمال الإنساني.

ولهذا، فالعقل يتكامل في إدراك موضوعاته، فكما أنه يتكوثر، وله القدرة على إخراج إمكانات متعددة، أيضاً له القدرة كذلك في الارتقاء في مقامات أعلى تتناسب مع الموضوعات التي يدرسها ويقرأها، وبهذا يظهر الانسجام بين أطروحة تكوثر العقل وتكامله.

وهنا يمكن طرح التساؤل الآتي: كيف يمكن لتكامل العقل أن يستوعب موضوع الإلهيات؟

٢- مراتب العقلانية:

في أغلب تحليلات طه عبدالرحمن، ستظهر هذه العقلانيات الثلاثة، تارة بوصفها أساساً نقدياً للحداثة الغربية، لا سيما في عقلانيتها، وتارة بوصفها تأسيساً لفلسفته الائتمانية؛ ممّا يؤكد أهميتها في فهم مشروع طه عبد الرحمن.

وتظهر ثلاث عقلانيات وهي:

أ- العقلانية المجردة.

---

(١) المرجع السابق، ص ٥٢.

ب- العقلانية المسددة.

ت- العقلانية المؤيدة.

هذه العقلانيات ستعدّ البناء الأساسي لكل الأخلاق والسياسة معاً.

أ- العقلانية المجردة:

يجمل طه عبد الرحمن تعريفها في قوله: "وليس معنى المجردة في هذا الاستعمال كما ظن بعض نقاد المنتزعة من المحسوسات، وإنما المجردة من الممارسة العملية، وبالخصوص الممارسة الدينية أو العمل الشرعي."[1] وعليه، فهي تريد إدراك الإلهيات وأسماء الله الحسنى دون الدخول في الرياضة الروحية المنضبطة بالعبادة.

وهنالك جملة من الآفات التي تصيب العقلانية المجردة، منها الحدود العامة والخاصة، فالعامة منها الواقعية والمنطقية، والفلسفية. والخاصة، منها التشبيه، وغيرها إلا أنني سأركّز فقط على الانتقادات التي لها صلة قوية بفلسفته الائتمانية، كذلك سأبدأ بالحدود العامة، ثم الخاصة، وعملية القلب هي لخدمة الانتقال من المعرفة إلى القيم.

- **الحدود المنطقية:**

فأما الحدود المنطقية فيرجعها طه عبدالرحمن إلى حدين، هما: عدم البتّ، وذلك لقصور النسق المنطقي، الذي يرجع إلى وجود عنصر واحد على الأقل لا يمكن البرهنة عليه، وعدم التمام لاعتبار أن صورته النظرية منطقياً تُبقي دائماً على حقائق واقعية غير قابلة للتفسير.[2] وقد لخص كل هذا النقد قوله: "ما دام هناك من الحقائق ما لا يمكن تعقيله، ولما كان العقل المجرد هو عين هذا التعقيل، تبين بما لا يدع مجالاً

(١) عبدالرحمن، **الحوار أفقاً للفكر**، مرجع سابق، ص ٤٨.

(٢) عبدالرحمن، **العمل الديني وتجديد العقل**، مرجع سابق، ص ٤٣.

للشك قصوره عن درك حقائق علمية ثابتة."[1] وبهذا يسعىٰ طه عبد الرحمن إلىٰ الكشف عن ثغرات في البنية المنطقية للعقل المجرد، وهو ما من شأنه أن يفتح مجالاً لتكميل هذا العقل وسد ثغراته.

- الحدود الواقعية:

وهذه الحدود الواقعية، تمثل مجموع آفات يقع فيها العقل المجرد، وهي التسييس والاسترقاق والفوضوية، ومن خلال عناوينها يظهر بشكل واضح أنها ليست حدوداً يقف عندها العقل ولا يجاوزها، بل هي آفات تطرأ نتيجة لاستعمال العقل المجرد. وعليه، سأركز علىٰ الاسترقاق مع شرح للنسبية والفوضوية.

يتجه طه عبد الرحمن في نقده لحدود العقل المجرد إلىٰ النسبية، وعدم اليقين؛ إذ إنه وقع في عددٍ من الاختلافات، مثلما هو الحال بالنسبة للهندسة اللاإقليدية، وفي الفيزياء، وغيرها، وهذه كلها بالنسبة له أمر "كاف للتشكيك في إمكان وجود خطاب علمي بالمعنىٰ الدقيق للعلم عن العقل بوصفه حقيقة واحدة يشترك فيها الناس."[2] ومعنىٰ ذلك، فإن ادعاء العقل المجرد وصول وبلوغ اليقين، هو كلام مردود علىٰ أصحابه، لوجود النسبية.

أما الفوضوية فيردها إلىٰ طبيعة العلاقة القائمة بين مراحل تطور المعرفة العلمية، التي وصفها بقوله: "فإن النظريات العلمية، كما يكشف عنها هذا التاريخ، ليس بعضها واصلاً لبعض، وإنما علىٰ الحقيقة بعضها قاطع عن بعض، بحيث تقوم بينها علاقات تباين وتعاند لا علاقات تكامل تساند؛"[3] ما يعني أن هذا العقل مصيره الفوضىٰ؛ إذ كلما تأتي نظرية تُقصي سابقتها بالطبع، وهذا من شأنه أن يورث العقل المجرد عجزاً عن تسديد مسار البشرية.

---

(١) المرجع السابق، ص ٤٣.

(٢) المرجع السابق، ص ٤٤.

(٣) المرجع السابق، ص ٤٦.

أما الاسترقاقية، فهي الآفة التي سيستمر في توظيفها خلال مساره النقدي للعقل المجرد، وفي كتابة "العمل الديني وتجديد العقل" ركز طه عبد الرحمن على عالم التقنية، إلا أنه سيوسع في ممارسته النقدية على هذا النمط من العقلانية في باقي مؤلفاته كـ "سؤال الأخلاق" و"روح الدين" وغيرها.

وتركيزه في النقد هو على فكرة الانقلاب؛ أي انقلاب التقنية من أداة في يد الإنسان إلى سلطة تهيمن عليه، وهذا الانقلاب راجع إلى طبيعة جذرية في العقل المجرد ذاته، والمتمثلة في مبدأين هما:

- مبدأ "لا عقلاني، ومقتضاه أن كل ما كان ممكناً وجب صنعه."[١]
- مبدأ "لا أخلاقي، ومقتضاه أن كل ما كان ممكنا وجب صنعه."[٢]

فالمبدأ الأول قلب العقل المجرد إلى لا عقل؛ إذ أصبح يصنع ما هو معقول وما ليس معقولاً، أما الثاني فقد أصبح لا يعير أي اهتمام للمعايير الأخلاقية في عملية التصنيع، مما يجعل التقنية تتحول إلى طاقة غير عقلانية وغير أخلاقية تسعى إلى التحكم في الوجود البشري.

وأما عن الحدود الخاصة للعقل المجرد والمتعلقة بمعرفة أسماء الله الحسنى، يلخصها قوله: "وهكذا يتبين أن الطريق إلى إدراك الحقائق الإلهية بوساطة العقل المجرد ذي الأوصاف الثلاثة الرمزي والظني والتشبيهي، طريق مسدود أو على الأقل طريق محدود."[٣] وهذه الأوصاف تتمحور حول نقطة مركزية، هي انحصار العقل المجرد في حدود الألفاظ؛ مما أدى إلى نمط إدراكي محصور في حدود اللغة، ثمّ أدى إلى أمرين خطيرين هما ظنية تلك الإدراكات وتجسيد الله عزَّ وجلَّ؛ لهذا، فالعقل المجرد عاجز عن إدراك أسماء الله الحسنى.

---

(١) المرجع السابق، ص ٤٥.

(٢) المرجع السابق، ص ٤٥.

(٣) المرجع السابق، ص ٣٨

ب- العقلانية المسددة:

وهذا العقل قد استند إلى الشرع في تسديد عمله، وقد أتى على تعريفه في قوله: "وهي التي يكون صاحبها قد حصل اليقين في نفع القيم، ولكنه لم يحصل اليقين في نجاعة الوسائل التي يستعملها في تحصيل تلك القيم أو المقاصد."[1] وعليه، فهذا العقل أرقى مقاماً من سابقه، فهو آمن بنجاعة القيم الإلهية، لكنه وقع في محذور وهو عجزه عن تحصيل الوسيلة المؤدية إلى تلك القيم والمقاصد.

وهذا العقل ينطبق كثيراً على ما يسمى بالعقل السلفي؛ إذ يرى طه عبد الرحمن أنه يقع في عددٍ من الآفات منها التقليد الأعمى، والتظاهر الذي لا يمس فيه الدين جوهر الإنسان وغيرها من الآفات، لكن ما يهم في هذه الدراسة، هو هل نقده عبارة عن إقصاء أم أنه سعي لتكامل العقل؟

يجيب طه عبد الرحمن عن هذا السؤال بقوله: "كما أدركنا أن العقل المسدد، الذي اختص بأن يدل على خروج العقل عن استقلاله ودخوله في الاشتغال بالشرع، لا يفيد بالضرورة اشتماله على مراتب متفاضلة ومتكاملة."[2] فالممارسة النقدية الطهائية[3] تستدعي التقويم لا التفويض؛ إذ إنها تقوّم السابق باللاحق، فهي تقوّم آفات العقل المجرد بالمسدد وذلك بطريق دخول الشرع، ودخول الشرع لا يعني التمام واستيفاء كل الشروط.

وبناء على ذلك يستدعي ثلاثة مبادئ تكاملية، هي: "ومتى سلمنا بالمبادئ الثلاثة مبدأ التمايز بين القول والفعل، ومبدأ التكامل ومبدأ التفاضل، أدركنا أن

---

(١) عبدالرحمن، **الحوار أفقاً للفكر**، مرجع سابق، ص ٤٨.

(٢) عبدالرحمن، **العمل الديني وتجديد العقل**، مرجع سابق، ص ١١٤.

(٣) نسبة إلى طه عبد الرحمن.

تكون الممارسة على وفق قوانين الشرع، مراتب متعددة متفاضلة ومتكاملة."[1] فالعقل المسدد تلحقه آفات بحسب تكاملها بعقل أفضل منه وهو العقل المؤيد، وقبل معرفة الأخير وجب معرفة آفات العقل المسدد، وهي:

- **آفة التظاهر**: وهي أن الأعمال لا تقام لله عزَّ وجلَّ، بل لأجل التظاهر، وهو ما يولّد احتقار الآخر.
- **آفة التقليد**: وهي تقليد الآخر دون نظر عملي، وممارسة حية.
- **آفة التجريد**: اقتصار النظر في النصوص من خلال العقل المجرد.
- **آفة التسييس**: وهي أخطرها؛ إذ ستظهر بارزة في باقي مؤلفاته، لا سيما في نقده ""للديانية؛"[2] إذ تتجه نحو التسييس، وهو الزيادة في التسلط بدلًا من التأنيس المتأتي عن طريق التزكية.[3]

وكل من الآفتين (التظاهر) و(التقليد) هما آفتان أخلاقيتان، أما آفة (التجريد) فهي معرفية في حين نجد آفة (التسييس) آفة اجتماعية سياسية.

ت- العقلانية المؤيدة:

إذا عمل العقل بتجرد من الشرع سار بغير هدى، فوقع في الفوضى والنسبية والاسترقاق، وغير ذلك من حدوده وآفاته، وإذا سدّد عمله وفق الشرع ارتقى في مقام أعلى، لكنه لم ينل كل المقامات لغياب الوسيلة الناجعة إلى ذلك، فوجب أن يتكامل نحو العقل المؤيد.

ويقابل كل عقل عقلانية من العقلانيات، فالعقل المجرد يقابله العقلانية الحديثة والمعاصرة، وإن كان طه عبد الرحمن يردها إلى العصر اليوناني من أرسطو

---

(١) عبدالرحمن، **العمل الديني وتجديد العقل**، مرجع سابق، ص ١١٤.

(٢) وهي التيارات السياسية الدينية.

(٣) عبد الرحمن، **العمل الديني وتجديد العقل**، مرجع سابق، ص ١١١-١١٢.

إلىٰ كانط ويمارس عليها نقده ابتداء من المعرفة إلىٰ الأخلاق، وأما العقل المسدد فتقابله العقلانية المسددة التي تظهر لا سيما في العقل الفقهي، وأما العقل المؤيد فهي في عقلانية التصوف. ومن ثَمّ، فإن مشروعه الفلسفي كله سينبني علىٰ العقلانية المؤيدة، فما هي هذه العقلانية؟

يعرف طه عبد الرحمن العقلانية المؤيدة في قوله: "وهي التي يكون صاحبها قد أخذ مقصده وقيمه من الشرع، محصلاً اليقين في نفعها، كما أخذ منه الوسائل التي توصله إلىٰ هذه القيم، محصلاً اليقين في نجاعتها."[1] إذا تكامل في العقل المؤيد كل من الوسيلة والمقصد، فهذا عين تكامل العقل، بوصفه عملاً مهمته الربط بين الوسائل والمقاصد والنتائج، وأرقىٰ ما يصل فعل العقل هو الربط التكاملي بين عناصر الموضوع المراد إدراكه.

ولهذا يضع طه عبد الرحمن ركنين للعقل المؤيد، ثم يسعىٰ لإثبات مقدرته المعرفية، في مجالي الألوهية وأسماء الله الحسنىٰ؛ ولهذا، سأعمل علىٰ تحليل النصوص الدالة علىٰ الركنين، ثم المبادئ المقومة لعملية إدراك موضوعي المعرفة الإسلامية.

- ركني العقل المؤيد:

يتأسس العقل المؤيد علىٰ ركنين أساسيين، هما: التحقق والتخلق، وقد أبرزهما في قوله: "جانب المعرفة المتوسلة بالتجربة الحية، ونصطلح عليه باسم الممارسة التحقيقية، وجانب التربية المبنية علىٰ تحصيل الأخلاق النموذجية وتوصيل المعاني الروحية، ونصطلح عليه باسم الممارسة التخليقية."[2] فهذان الركنان يتأسسان علىٰ بعدين مهمين، هما: المعرفة والأخلاق، وعمل الوصل بينهما هو بنية التصوف ذاتها.

---

(١) عبدالرحمن، **الحوار أفقاً للفكر**، مرجع سابق، ص ٤٨.

(٢) عبدالرحمن، **العمل الديني وتجديد العقل**، مرجع سابق، ص ١١٩.

- **الممارسة التحقيقية:**

وهي بدورها تقوم على أساسين، هما: العينية والعبدية، فالعينية يأتي تحديدها في قوله: "حاصل القول بصدد معنى العينية أن موضوع العقل المؤيد هو أغنى وأشرف موضوعات المعرفة الممكنة الثلاث، التي هي الصفات والأفعال والذوات."[1] إذ عمل العقل المجرد على إدراك الصفات، في حين اتجه العقل المسدد إلى الأفعال المرتبطة بالشرع، أما الذات فلا يتم إلا بوساطة العقل المؤيد.

وكيفية بلوغ ذلك الإدراك يحصل نتيجة الجمع والتكامل بين النظر والعمل، فبالمقارنة مع العقل المجرد، والمسدد، فإن العقل المؤيد يعد تركيباً وتجاوزاً لهما؛ إذ عمل المجرد هو النظر، وهي الكيفية التي ندرك من خلالها الوصف، في حين يدخل المسدد في الاشتغال بالشرع؛ أي العمل، لكي يدرك معنى الفعل، أما المؤيد فيعمل من خلالهما، ليصل إلى إدراك الذات.

وآلية عمل الجمع هو ما يسميه طه عبد الرحمن بالملامسة، وهي عبارة دقيقة وجامعة لدلالات عميقة عدّة، أهمها الجمع بين الباطن والظاهر حتى يلبس المرء الشرع جوانيته وبرانيته فتتلبس حقيقته وهويته بمقاصد الشرع، ومن معاني الملابسة العمل الحي أو التجربة الحية؛ إذ عرفها بقوله: "أي بطريق النظر العلمي الحي وهو الملابسة، وليست الملابسة على درجة واحدة، وإنما على درجات ثلاثة؛ أولها: المزاولة... وثانيتها: المخالطة... وثالثتها: المباطنة ..."[2]

وعليه، فالملابسة هي نظر وعمل حي يعمل على أن يلبس المرء مقاصد الشرع، وذلك وفق ثلاث درجات، هي:

- **المزاولة**: وهي الدخول في الاشتغال بالشرع بوساطة الجوارح، وهو العمل الظاهر.

(١) المرجع السابق، ص ١٢٩.

(٢) المرجع السابق، ص ١٢٩.

- **المخالطة**: وفيها تنعكس أعمال الجوارح على الجوانح؛ أي على باطن الإنسان.
- **المباطنة**: وفيها تنعكس العملية؛ إذ ستظهر آثار الجوانح على الجوارح؛ أي الباطن هو من سيؤثر على الظاهر.[1]

وهذه المقامات هي تكامل من الممارسة العملية، ثم انتقال إلى ممارسة باطنية، إلى تكامل بينهما.

وبهذا سيظهر التكامل المعرفي في أطروحة طه عبد الرحمن من خلال تنظيم العلاقة بين النظر والعمل، في حين يأتي الدور على التكامل المقامي؛ إذ يرتقي الإنسان من مقام إلى مقام أرقى منه، وهي المقامات الثلاثة؛ المزاولة، والمخالطة، والمباطنة، وهنا يتحقق معرفة الموجودات بذاتها.

وأما الركن الثاني وهو العبدية فيأتي تعريفه في قوله: "فإن العبدية هي معرفته لذاته في تبعيتها، والتبعية عموماً هي الارتباط بشيء في أمر ما لا يتم حصوله إلا بهذا الشيء."[2] وتقترن العبدية عند طه عبد الرحمن بالتبعية. لهذا، فإن العبدية مكملة للعينية، فالأخيرة تتحقق بالملابسة، لكن ما هي هذه الملابسة التي في العبدية؟ يجيب فيلسوفنا هي التخلُّق، وهذه العبدية هي تكامل نحو الخالق لمعرفته، عبر طريق التخلية؛ أي تخلية الذات الإنسانية من كل تبعية لغير الله، ليصل بها إلى الملابسة أو التحلية بالله، وهنا موضع الحرية الحقة.

عمليتا التحلية والتخلية -الملابسة بحسب طه عبدالرحمن- تتم وفق ثلاثة مقامات رئيسية، هي:

---

(١) المرجع السابق، ص ١٢٩.

(٢) المرجع السابق، ص ١٣٠.

- **التخلص**: وهو "الخروج عن قصد الصف لترك التبعية للشيء أو ترك التبعية الشيئية."[1] ومعنى ذلك أنَّ المقام الأول في تكامل العقل المؤيد، هو تحقيق الحرية من الشيئية، فلا تهيمن عليه الموجودات الشيئية.
- **الإخلاص**: وهو "الخروج عن قصد الأفعال، هو ترك التبعية للعمل أو ترك التبعية العملية ونصطلح على تسميته ترك التبعية للعمل..."[2] وهو تحرر من تبعات وآفات العقل المسدد؛ إذ يصبح العمل غاية في ذاته، فيتعالى به الإنسان ويتسيد به على غيره كما هو حال التسييس؛ لهذا، يجب أن يتحرر، ليصل إلى اللانهائي أو الله عزَّ وجلَّ.
- **الخلاص**: الذي لا يحصل إلا بوساطة الشرطين السابقين اللذين اصطلحت عليهما باسم مقامات؛ إذ تتحقق بوساطتي التخلص والإخلاص التحرر النهائي وهو العقل المؤيد.

فالعقل المؤيد يحقق العيني وهي الملابسة بوساطة العبدية، وفيها يرتقي العقل وفق مقامات تحررية يتحرر فيها من أسر الشيئية التي يفرضها العقل المجرد، ثم يحقق التحرر من آفات العقل المسدود، ليصل إلى العقل المؤيد الذي يسلم ذاته للإله وحده، وبهذا يصل السالك في درب المعرفة الإلهية إلى مبلغه من خلال تعرُّف الخالق، ومن خلال تحرير الذات مما سواه.

- **الممارسة التخليقية:**

إذا كان موضوع المعرفة الأول وهو الله يتحقق بالممارسة التحقيقية التي بدورها تقوم على دورين مهمين، هما: العينية والعبدية، وسيكتشف الإنسان

---

(١) عبدالرحمن، طه. **العمل الديني وتجديد العقل**، مرجع سابق، ص ١٣٠.

(٢) المرجع السابق، ص ١٣٠.

حقيقة الوجود الإلهي بالملابسة؛ أي يتحول إلى شعور يقيني حي، وهذه الملابسة تفضي بدورها إلى عبدية حقة، تبدأ بالتحرر من الشيئية إلى تسليم الإرادة البشرية المحدودة للإرادة الإلهية اللامتناهية الحقة.

وبهذا يكون طه عبد الرحمن قد حدد العلاقة بين الذات العارفة وموضوعها، والأخير هو الحقيقة الإلهية التي لا تدرك إلا بتجرد الذات لله، وهو عينه العقل المؤيد، وهنا يفضي بنا الأمر إلى الموضوع الثاني وهو أسماء الله الحسنى، كيف يتم إدراكها؟

ويلخص طه عبد الرحمن رؤيته للتخلق في قوله: "خلاصة القول: إن المتقرب بالذكر في معرفة الأسماء الحسنى يأخذ بمبدأ التخلق الأكمل وبالنظرية التحقيقية."[1] ومعنى ذلك، أن عملية التخلق تقوم على أساسين هامين، هما: التخلق الأكمل، وهو عمل للعقل المؤيد يحصله بتكامل ملكاته الروحية والحسية، وفيه تكامل نظمي بين بعدي الإنسان المادي والروحي، من خلال تحويل الحسي إلى آية تدل على اسم من أسماء الله الحسنى، والأساس الثاني وهو النظرية التحقيقية، ويقصد بها أن تصبح أفعال وصفات الحق ﷻ دليلاً لأفعال الخلق وليس العكس، وقيمة هذه الممارسة للعقل المؤيد أنه سيترك التملك حتى يتكامل فعله في مقامات القرب الإلهي، وهو عينه الافتقار، وكذلك ترك التدبير الذي سماه طه عبد الرحمن "بالتصرف" وبديلها الإضرار، ويلزم المرء نفسه بتجدد إرادته مع كل هبة إلهية، فيحصل بها اسماً عن أسمائه.

وبهذا يكون طه عبد الرحمن قد وضع البذرة الرئيسة لفلسفته الائتمانية؛ إذ أسسها على تصوره لإمكانات العقل اللانهائية، وهو ما اصطلح عليه اسم "التكوثر العقلي"؛ ما يمنح للعقل انفتاحات نحو آفاق أوسع، وهنا يمكن

---

(١) المرجع السابق، ص ١٨٢.

البحث في أنواع العقول ومراتبها في إدراك الوجود الإلهي وأسمائه الحسنىٰ، وهما الأساسان الوجوديان للأخلاق، التي لا تدرك إلا بالعقل المؤيد. وهذا ما يحيلنا إلىٰ سؤال آخر: كيف يتحدد النظر الإسلامي وفق العقل المؤيد؟

٣- النظر العقلي الإسلامي:

ناقش طه عبد الرحمن إشكالية جوهرية في نظرية المعرفة، هي حدود العقل، وقد أسس إجابته علىٰ أساس أن طبيعة العقل هي الفعالية، ليصل إلىٰ تعددية العقل، ومنه إلىٰ تراتبه وتكامله، لا سيما في موضوع الإلهيات الإسلامية، وأسماء الله الحسنىٰ، وبهذا يوصلنا إلىٰ آخر نقطتين في المعرفة، وهما: كيف تتكون إجابة الإسلامية عن أسئلة العصر. وماهي قيمة المعرفة؟

ولهذا سنقسم هذا العنصر إلىٰ محورين هما:

أ- طبيعة الإجابة الإسلامية عن سؤال العصر.

ب- الخصوصية والكونية، علاقة تكامل.

ت- قيمة المعرفة في منظورية العقل المؤيد.

أ- طبيعة الإجابة الإسلامية عن سؤال العصر:

إن نمط الإجابة الإسلامية يحددها طه عبد الرحمن في مستويين مهمين، هما: النظر الآياتي، والممارسة الأخلاقية. ومن ثَمّ، هي نفسها مميزات العقل المؤيد، الذي يمتلك القدرة علىٰ النظر التحقيقي، وهو النظر الآياتي، والنظر التخليقي، وهو عينة الممارسة الأخلاقية، إلا أن ما يضيفه في كتابه "الحق الإسلامي في الاختلاف الفكري" هو الكيفية التي يتم بها جواب هذا العقل (أي المؤيد) عن أسئلة العصر.

- النظر الآياتي:

ينطلق طه عبد الرحمن في تحليله لروح النظر الإسلامي؛ إذ يقول: "أو قل إن للمسلم نظرين اثنين إلىٰ الأشياء لا ينفك يزاوج بينهما: نظر أصلي يتدبر به الأشياء،

وهو النظر الملكوتي الذي يوصله إلىٰ الإيمان، ونظر فرعي يتدبر به الأشياء، وهو النظر الملكي الذي يوصله إلىٰ العلم... ."[1]

وعليه، فإن طه عبد الرحمن يجعل من النظر العلمي تابعاً للنظر الآياتي المولِّد للقيم والمعاني بشرط أن تكون عملية التوليد خاضعة لتقنين فكري؛ إذ النظر الملكي هو اصطلاح قرآني، يُعنىٰ بفهم الظواهر الطبيعية والاجتماعية وقوانينها الموضوعية التي تحكمها، في حين أن النظر الملكوتي هو نظر آياتي، يرقىٰ بالظاهرة، لتكون آية دالة علىٰ معني قيمي ما يرجع مصدره إلىٰ الدين الخاتم وهو الإسلام.

وهذه الممارسة هي عينها العقل المؤيد؛ إذ نجد في كتابه "العمل الديني وتجديد العقل" قولاً يدل علىٰ ذلك "ويظهر هذا التأثر وهذا الانتفاع في كون الإحساسات التي تمدنا بها، تنصرف عنها الدلالة المادية المحدودة التي هي مقتضاها المكون، ومن هنا تصير التجربة الحسية منخرطة بدورها في سلك العالم الروحي، ويكون تواجدها مع التجربة الروحية تداخل وتكامل، لا تواجد تعارض وتقابل أو قل إن المحسوس يصير عندئذ معنىٰ."[2] معنىٰ هذا أن النظر الآياتي يقوم علىٰ تكامل بين الروحي للعقل المجرد ضمن التجربة الروحية حتىٰ يصبح لها معنىٰ، وكذلك لا تبقىٰ التجربة الروحية مجرد توهمات خيالية، بعيدة عن الواقع الموضوعي.

ويأتي التكامل المقامي في أطروحة النظر الملكوتي في أنها تعليل للوجود البشري، ليتصل بخالقه، وقد أكد طه عبد الرحمن هذا التكامل بقوله: "لكن كلما لاحظ أن نظائرها ونظائر نظائرها بلاحد تتضافر جميعها علىٰ إشعاره بوجود هذه القيمة الأسمىٰ، ارتقىٰ إدراكه لها إلىٰ رتبة الإدراك الجازم."[3] والمقصود بالقيمة

(١) عبد الرحمن، طه. **الحق الإسلامي في الاختلاف الفكري**، الدار البيضاء/ بيروت: المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٥م، ص٢٩.

(٢) عبدالرحمن، **العمل الديني وتجديد العقل**، مرجع سابق، ص ١٧٣.

(٣) عبدالرحمن، **الحق الإسلامي في الاختلاف الفكري**، مرجع سابق، ص ٢٠.

الأسمىٰ هي الألوهية؛ لأن بها تنتج كل القيم الإيمانية المختلفة، ولا سبيل إلىٰ الإدراك الجازم، وهو هدف التكامل المقامي، إلا بتحقيق تكامل نظمي آخر.

وهذه الأطروحة الطهائية هي عينها ما يصطلح عليه في كتابه "روح الحداثة" وما سيأتي في غيره من المؤلفات، بالعقلانية الموسعة، التي تتجاوز ظاهر الموجودات إلىٰ آياتها؛ ما من شانه أن يحقق تكاملاً جديداً يمكن الاصطلاح عليه بالتكامل التوسعي، وهو ليس كالمقامي ينتقل في خط عمودي من الأدنىٰ إلىٰ الأعلىٰ، بل هو يستدعي توسيع تكامل النظم، في عملية إدراكنا للموضوعات.

- **النظر التخلقي:**

وبدوره ينبني علىٰ أساس كوني، وهو اختلاف الناس، والمشكلة التي يعالجها، كيف يتعامل المسلم مع الاختلاف بين البشر؟ وهل يزيده اختلافهم تخلقاً؟

وهنا يميز طه عبد الرحمن بين الأمة والمجتمع، وهو تمييز يتوافق مع التمييز السابق وهو النظر الملكي والنظر الملكوتي، فالمجتمع هو: "مجموعة أفراد يسلكون سبيل الاشتراك في سد الحاجات وأداء الخدمات، ولما كان كتاب الأمة المسلمة يطلق علىٰ الانتظام في أعمال جماعية خيراً كانت أم شراً اسم التعاون."[1] وبهذا، فالمجتمع هو كيان مادي، يقوم علىٰ تلبية الحاجات المادية للإنسان؛ مما يعني أنه ينتمي إلىٰ عالم الملك، وقوامه هو التعاون سواء في الخير أم الشر، في حين نجد أنّ الأمة هي وجود قيمي، وهذا ما عبر عنه قوله: "أما الأمة فهي المجتمع منظوراً إليه من جهة القيم التي يدعو إليها، والتي تؤهله لأن يبلّغها إلىٰ الأمم الأخرىٰ، سعياً وراء الارتقاء بالإنسان."[2] فوجود الأمة ليس ماديّاً ينتمي إلىٰ عالم الملك، بل قيمي

(١) عبدالرحمن، **الحق الإسلامي في الاختلاف الفكري**، مرجع سابق، ص ٢٠.

(٢) المرجع السابق، ص ٢٠.

يعبّر عن المنجز المعرفي المتمثل في النظر الملكوتي، وعليه تصبح الأمة في علاقة قيمية تعمل من خلالها على تبليغ قيمها للآخر.

وهنا يظهر قوام الأمة وهو التعارف؛ أي الدخول مع الآخر سواء الشخص أو المجتمع في علاقة تعارف تسعى إلى الارتقاء بالإنسان أخلاقياً، وهذا ما يدل عليه قول طه عبد الرحمن؛ "إذ حقيقة التعارف هو أنه التعاون على المعروف وترك التعاون على المنكر."(١) فهو علاقة تكاملية نحو أكمل القيم الأخلاقية وأرقاه.

ب- التكامل بين ركائز النظر الإسلامي:

يظهر التكامل بين وحدات ركائز النظر الإسلامي، وما أقصده بالوحدات عنصر كل ركيزة، فالنظر الآياتي يحتوي وحدتين، هما: النظر الملكي والنظر الملكوتي، والنظر التخليقي بوصفه ركيزة يحتوي وحدتين، هما: التعاون والتعارف؛ إذ يؤكد طه عبد الرحمن على وجود التكامل بينهما، ليكونا إجابة عن أسئلة العصر، وبذلك فهو يضع قرّاءه ودارسيه أمام لحظة تأسيسية.

وممارسة التكامل هاهنا تأتي عن طريق تأسيس الممارسة المادية على الوجود الروحي للإنسان، حتى يحصل تكاملان، هما: تكامل العقل نحو كماله وهو العقل المؤيد، وترقي الإنسان نحو كماله الأخلاقي.(٢) وبهذا، يتجسد كلا التكاملين المقامي والنظمي، ويظهر النظمي في عملية تأسيس المادي على الروحي، ليصل إلى التكامل المقامي، وهو رقي الإنسان العقلي والأخلاقي.

وستكون قاعدة التكامل هي التكامل النظمي؛ ولهذا، وجب البحث في آلية تحقيق هذا النظم الذي بوصفه عملية تأسيس طرف لآخر، وهنا نجد طه عبد الرحمن

---

(١) المرجع السابق، ص ٢١.

(٢) المرجع السابق، ص ٢٢-٢٣.

يصرح قائلاً: "ومتى سلمنا بأن العلاقة بين النظرين والعملين هي علاقة تأسيس صريح، لزم أنها تتصف بصفتين أساسيتين، هما: "التسديد والتكميل،"[1] وبذلك فكلا الصفتين هما آلية يعمل بها التأسيس؛ لهذا، اتصف بهما، وأما علاقة التسديد فهي تقويم لاعوجاج العقل أو السلوك؛ إذ يعمل التقويم على إزالة عوائق الرقي نحو كمال الأخلاق وكمال العقل، أما التكميل فهو عملية سدّ النقص الذي قد يلحق بالعقل الملكي في عملياته الإدراكية، وكذلك سدّ للنقص الأخلاقي الذي قد يقع فيه الإنسان، ويمنعه من بلوغ كماله.

- **تكامل الخصوصية والكونية:**

يريد طه عبد الرحمن من تأسيس التكامل بين الخصوصية والكونية تأكيد دور المنظور الإسلامي في المساهمة في حل مشكلات الإنسانية؛ لهذا، عمل على تأكيد العلاقة التكاملية بين الخصوصية الإسلامية وكونيتها.

وقد عبّر عن هذا التكامل بقوله: "إن العلاقة بين الكونية والخصوصية ليست بالضرورة علاقة تضاد أو تباين، بل قد تكون علاقة تداخل أو تكامل."[2] وذلك لاعتبار أن الكونية هي من جهة تآلف وتفاعل جملة من الخصوصيات، ومن جهة ثانية، يمكن لها أن تتحول إلى كونية.

وهنا يطرح طه عبد الرحمن المنظور الإسلامي بوصفه كونياً لمبدأين أساسين، هما:

- **شمولية النظر الآياتي الملكوتي**؛ إذ يشترك فيه البشر جميعاً.
- **اختلافية الممارسة الأخلاقية**: التي تؤمن باختلاف القيم الأخلاقية، وبمبدأ التعارف القيمي، وهذا ما يمنح النظر الإسلامي إمكان الكونية.

---

(١) المرجع السابق، ص ٢٣.

(٢) عبدالرحمن، **الحق الإسلامي في الاختلاف الفكري**، مرجع سابق، ص ٢٧.

ت- قيمة المعرفة في منظورية العقل المؤيد:

قضية قيمة المعرفة هي من أمهات القضايا في نظرية المعرفة، وهي تُسائل قيمة المعرفة من حيث اليقين أو النسبية أو من حيث الصحة والخطأ والمعنى والعدم، وغيرها من المعايير، فنجد أن طه عبد الرحمن قد توسع فيها بشكل كبير، إلا أن ما يهمّ هذا البحث هو الكشف عن التكامل المعرفي وفق ما يطرحه طه عبد الرحمن.

وما يمكن ان نلاحظه من خلال كتابات طه عبدالرحمن هو وجود معيارين لتقييم المعرفة البشرية، هما:

- معيار المعرفة الموسعة والمضيقة.
- ومعيار أنواع القلوب.

أما المعيار الأول فهو الأكثر استخداماً في أطروحاته، لكونها تهتم بدرجة كبيرة بالإمكانات الموسعة للعقل المؤيد، في حين نجد المعيار الثاني لم يظهر سوى في كتابه "سؤال العمل"، وهو يهتم بالدرجة الأولى بإمكانات القلب المعرفية، ومنه فهو يتجه إلى الأساس القاعدي للمعرفة.

- معيار المعرفة الموسعة والمضيقة:

وفيها يميز طه عبدالرحمن بين عقلانية الآلات (المضيقة) وعقلانية الآيات (الموسعة)، فالأولى تهتم بطرائق استخدام الوسائل وأكثرها نجاعة وعملية تطويرها، أما عقلانية الآيات فهي لا تقف عند الآلات، بل توسع النظر نحو المعاني والقيم والمقاصد التي تنشدها الوسائل، وهنا نجده يقول: "العقلانية الأداتية التي لا تناسب الأحياء، فضلاً عن العقلاء، بقدر ما تناسب الجمادات، وعقلانية الآيات ليست رتبة واحدة كعقلانية الآلات... كل ذلك من شأنه أن يجعل صاحب عقلانية الآيات ينفتح على آفاق في العقلانية لا ينفتح عليها صاحب

عقلانية الآلات، آفاق تجعله أرحب صدراً وأوسع عقلاً"[1] من خلال هذا النص تظهر فضائل العقل المؤيد، التي تظهر في توسيع النظر إلىٰ آفاق لا تنفتح لآفاق العقل الأداتي أو المجرد، ومن أهمها الدخول في حوار مع الآخر ما يسمح بتعدد الرتب، ثمّ التكامل في مقامات أرقىٰ...

وإضافة إلىٰ ذلك أن ما يثير الانتباه في النص السابق عبارة "ينفتح علىٰ آفاق في العقلانية"؛ أي إنّ الانفتاح يكون من داخل العقلانية نحو آفاق مفتوحة وموسعة بشكل مستمر، ويأتي الاتساع نحو الأفق، بفعل التعدية؛ أي إنها تمارس التجاوز نحو المقصد من الظاهرة بتحويلها إلىٰ آية، وعمل التعدية لا يأتي إلا بعد استثمار كل إمكانات العقل المادية والروحية، والانتقال نحو الإمكانات يؤدي إلىٰ المعيار الثاني، وهو تفعيل قدرات القلب المولد لفاعلية التعقل، فكما أن البصر يتحسن بتحسن العين، فكذلك تكامل العقل يتم بوساطة إزالة الحجب عن القلب.

- **معايير أنواع القلوب:**

ما دامت العقلانية ليست علىٰ رتبة واحدة، فكذلك معايير تقييم المعرفة، وهذا ما يظهره طه عبد الرحمن في قوله: "يتضح أن المعرفة العقلية علىٰ خلاف الرأي الشائع، ليست واحدة كما أن ترتيبها لا يعود إلىٰ معيار واحد، هو معيار الصدق والكذب؛"[2] ومعنىٰ ذلك أن تعددية عمل العقل يستوجب تعددية المعيار؛ لهذا، وجب تجاوز الطرح الثنائي القائم علىٰ الصحة والخطأ إلىٰ نموذج آخر يرد المعرفة إلىٰ القلب.

وهنا يلخص طه عبد الرحمن هذه المعايير في قوله: "هناك معايير متعددة تتمثل في معيار السلامة والمرض، ومعيار الانفتاح والانغلاق، ومعيار اللين والقسوة،

---

(١) عبد الرحمن، طه. **روح الحداثة**، الدار البيضاء/ بيروت: المركز الثقافي العربي، ط٢، ٢٠٠٩م، ص ٦٤-٦٥.

(٢) عبدالرحمن، **سؤال العمل**، مرجع سابق، ص ٧٦.

ومعيار الوصل والفصل."[1] وهذه الثنائيات تعبر عن التكامل أو نقيضة التسافل.

فأما معايير التكامل فهي:

- القلب السليم ومنه المعرفة العقلية السليمة.
- القلب المفتوح، ومنه تأتي المعرفة العقلية المفتوحة، وهي على ثلاث رتب، هي: المكشوفة، والواعية، والمشروحة.
- القلب الليّن: وتأتي منه المعرفة العقلية اللينة.
- القلب الموصول: وتأتي منه المعرفة العقلية الموصولة.

ولا يتسنى للقلب تحصيل هذه المقامات إلا إذا اتصل بطريق العمل التعبدي بالله ﷻ. من هنا، يظهر المنظور المعرفي التوحيدي لدى طه عبد الرحمن في توكيد التكامل.

معايير التسافل:

- القلب المريض: ومنه تأتي المعرفة العقلانية المريضة.
- والقلب المقفل، وتندرج تحته ثلاثة دركات، هي: المغطاة، والمطبوعة، والمختومة، ومنه تأتي المعرفة العقلية المقفلة.
- القلب القاسي: ومنه تأتي المعرفة العقلية القاسية.
- القلب المفصول، وتأتي منه المعرفة العقلية المفصولة.

وكل هذه المعارف المتسافلة بالإنسان إلى دركات تفصله وتحجبه عن حقيقته الإنسانية السامية، وهي في جوهرها معرفة مفصوله عن البعد التعبدي لله.

---

(١) المرجع السابق، ص ٧٦.

خلاصة التكامل المعرفي:

يتجلّى التكامل المعرفي في نظرية المعرفة عند طه عبد الرحمن من خلال ما يأتي:

١- تأكيد التعدد والتنوع: وذلك من تعريف العقل بوصفه فعالية، ما يسمح بتعدد الفعاليات التعقلية المتعددة، التي تتكوثر، بشكل منفتح ومتشعب ومتوالد ومتعدد. وهذا التعدد هو الذي يطرحه التكوثر وهو أول مقدمة لوجود إمكان التكامل المعرفي، فدون التعدد سيقع العقل في الاختزال، ومن ثم التنميط، وكذلك الوقوع في الأحادية الصماء.

٢- التراتب والتفاضل: وهو من مترتبات التعدد والتنوع؛ إذ يتيح للعقل أن يبحث في أعلى إمكاناته التي تتيح له إدراك موضوعاته، ولإدراك موضوع الإلهيات وأسماء الله الحسنى، يختبر طه عبد الرحمن ثلاثة أنماط عقلية، هي: المجردة، والمسددة، والمؤيدة التي منها يبرز أكملها وهو المؤيد، ومنه سيؤسس لفلسفته الأخلاقية؛ إذ إن طريق تكامل الإنسان يمر بطريق تكامل عقله الذي يتجلى في العقل المؤيد.

٣- التوسيع ودرء التضييق: كلّ من التعدد والتفاضل هدفه المركزي هو فتح آفاق للمعرفة الإنسانية نحو كمالها، وفتح آفاق الإنسانية نحو كمالها الأخلاقي.

٤- النظر الملكوتي مسدد ومكمل للنظر الملكي، وهو من أهم آليات التكامل؛ إذ يعصم منجزات الحداثة العلمية من مآلاتها المدمرة، وذلك بتزويد العقل المجرد بالنظر في آيات الله في الكون، ومنه يستخلص منها المعاني والقيم الإنسانية النافعة التي لا تنقلب إلى ضدها، ولا يتم ذلك إلا بكمالات العقل المؤيد.

المبحث الثالث

الوجودية التوحيدية وتكامل الإنسان في الفلسفة الائتمانية

تتمحور الوجودية الطهائية حول محدد أساسي هو الإنسان، وغرضها هو تأسيس الممارسة الأخلاقية ونظريتها، وفي هذا الإطار ستظهر الأنطولوجيا الطهائية متمحورة حول ثلاثة محاور رئيسة، هي:

أولاً: مجالات الوجود البشري.

ثانياً: المبادئ الوجودية الثلاثة.

ثالثاً: الماهية الأخلاقية للإنسان.

وهذه المحاور تنطلق من نهايات نظرية المعرفة الطهائية، مروراً بتحديد بنية الوجود البشري وعلاقته بالعالم والكون، لينتهي إلى تأسيس الأخلاق.

أولاً: مجالات الوجود البشري

كما أفرزت الإجابة الإسلامية عن نمطي النظر الملكي والنظر الملكوتي، فإنه لا بُدَّ أن نقسم الوجود البشري إلى بعدين متعلقين بالعالم، هما: البعد الملكي والبعد الملكوتي، والأمر نفسه بالنسبة إلى الوجود كله، الذي لا بدّ له أن ينقسم إلى التقسيم نفسه.

وينطلق طه عبد الرحمن في تحليلاته من الوجود البشري، ليثبت به وجود عالمين؛ أي أنه يثبت ازدواجية الوجود البشري، ليثبت بها ازدواجية العالم كله. وهذه الطريقة تعبر عن موقع الإنسان في العالم وطريقة تواصله، فوجود الازدواجية مآله هو تواصل الإنسان مع كلّ العالمين في الآن نفسه.

١- الوجود المزدوج للإنسان:

يستعمل طه عبد الرحمن جملة من العبارات للدلالة على الوجود المزدوج لكينونة الإنسان ذاته، هي: الإنسان القاصر والإنسان المتعدي، الإنسان الأفقي والإنسان العمودي، وكلها للدلالة على الطبيعة المزدوجة للإنسان، التي يلخصها قوله: "فإذن، الإنسان القاصر أو الإنسان الأفقي هنا هو الذي يحصر وجوده في نظام عالم واحد، فهو يقابل بين ما يمكن أن نسميه بالإنسان المتعدي أو الإنسان العمودي، وهو الإنسان الذي يتسع وجوده لأكثر من عالم واحد."[١] وبذلك، فإن الإنسان القاصر هو من قصر وجوده على بعد أحادي لم يوسع وجوده، فيأتي تعبير أفقي للدلالة على وجود لا يرتقي فيه الإنسان نحو عوالم الكمال، وعلى عكسه يأتي تصور الإنسان بوصفه كائناً متعدياً يتجاوز عالم المرئيات إلى ما وراءها؛ لهذا، فهو إنسان عمودي يحقق التعالي بتوسيع وجوده إلى ما وراء هذا العالم.

وتعالي الإنسان عادة ما يضع له طه عبد الرحمن دلالتين مستخلصتين من تاريخ الفلسفة، هما: التعالي خارج هذا العالم والتعالي داخله، وهو ما عبر عنه قوله: "وشتان بين الرأيين، فالأول يدعو إلى التعالي الذي يفارق العالم المرئي، رافعاً همة الإنسان إلى طلب العالم الذي فوقه، بينما الثاني يدعو إلى التعالي الذي يقارن العالم المرئي، حاملاً الإنسان على الانحصار في عالم واحد لا ثاني له."[٢] ومن ثمّ، فمفهوم التعالي لدى فيلسوفنا يوجد التعالي ليس في هذا العالم فقط، بل يجاوزه إلى العالم اللامرئي.

مفهوم التعالي الطهائي هنا يحقق فعلاً التكامل المقامي للوجود البشري، وذلك برفضه التعالي داخل العالم، كما هو حال تعالي الإنسان الفائق لـ نيتشه، وذلك لأنه تعالٍ يختزل وجود الإنسان في بعده المادي. ومن ثمّ لم يحقق أيّ تعالٍ.

---

(١) عبدالرحمن، **روح الدين**، مرجع سابق، ص ٣١.

(٢) المرجع السابق، ص ٣٣.

وقسم طه عبد الرحمن كينونة الإنساني إلىٰ نوعين، عبر عنهما بقوله: "لقد اتضح كيف أنه كائن حي ذو طبيعة متعدية لا قاصرة؛ إذ يحيا حياة موسعة أشبه بحياتين متلازمتين، إحداها عبارة عن عالم المرئيات ينوجد فيه ببدنه وروحه، والأخرىٰ عالم المغيبات يتواجد فيه بروحه."(١) معنىٰ ذلك أن الوجود البشري لا يفارقه البُعد الروحي، ففي العالم المرئي يتحقق وجود الإنسان بروحه وجسمه، أما العالم الآخر فهو بروحه فقط، وهو الفرق بين الإنوجاد والتواجد.

وبناء علىٰ ذلك يبقىٰ التمييز بين جملة من المفاهيم أمراً ضرورياً، وهي: الروح والنفس والقلب، والعالم المرئي واللامرئي؛ إذ يجب التمييز بين العالمين اللذين سيوجد وينوجد فيهما الإنسان، كما أنه يحتاج إلىٰ البرهنة علىٰ هذه الحقائق التي لن يجدها سوىٰ في تمييزه بين الروح والنفس.

٢- المرئي واللامرئي من العالم:

وجب وضع المفاهيم في نصابها، فهل عالم الملك هو عينه عالم الملكوت؟ وما علاقتها بعالم الغيب؟ وغيرها من المفاهيم المتداولة في المجال التداولي الإسلامي، التي هي بحاجة إلىٰ توضيح في أطروحة طه عبد الرحمن الفلسفية.

ويختصر لنا نص من كتاب سؤال العنف، تمييز طه عبد الرحمن بين مجمل المفاهيم المستخدمة في تمييز العوالم، بقوله: "وإذا ثبت أن عالم الملكوت ليس إلا عالم الملك منظوراً إليه من ظاهره، فقد لزم أن يكون المراد به غير المراد بعالم الآخر؛ أي عالم الحياة الآجلة، وغير المراد بعالم الغيب؛ إذ إن عالم الغيب أعم، فهو يشمل كل ما ليس بمشهود كائناً ما كان العالم ملكياً أو ملكوتياً أو أخروياً."(٢) وما يرد في هذا النص يحتاج إلىٰ تحليل، لكونه اختزن في طياته جملة من المفاهيم الواسعة.

---

(١) المرجع السابق، ص ١٤.

(٢) عبدالرحمن، **سؤال العنف**، مرجع سابق، ص ٢٥.

فعالم الملك والملكوت هما موضع النظر الإنساني، فهما يمثلان -كما سبق ذكره- النظر الظاهر والنظر الآياتي، ومنه فباطن النظر الملكي هو الملكوت؛ أي الآيات التي يحملها، أما النظر الملكوت فظاهره هو الظواهر التي هي تجلٍّ لتلك الآيات.

وأما عالم الغيب فهو وجود حقيقي يشمل المرئي والمشهود واللامشهود؛ ممّا يؤكد أن مفهومي المرئي واللامرئي هو الانتقال من عالم الشهادة المرئي إلىٰ عالم الغيب. وبناء علىٰ ذلك، فالإنسان له وجود مرئي يكون من خلاله في عالم الشهادة بروحه وجسده، وعالم غيبي لا يكون فيه سوىٰ بروحه، وهنا يبرز التوازي بين العالمين الغيبي والشهودي من جهة، وكينونة الإنسان من جهة مقابلة؛ ممّا يمكن حصول التواصل بينهما، وهذا ما يقودنا إلىٰ سؤال العلاقة، وقبله سؤال الكيفية؛ أي كيف يصل الإنسان العالمين؟

٣- الروح والقلب والنفس:

كان التحليل السابق صورياً؛ أي أنه انصب فقط إلىٰ صورة الإنسان لا مضمونه، وسيتوجه التحليل -هنا- إلىٰ مضمون الصورة، فالصورة إن كان وصفها بالازدواجية فإن مضمونها يصفه بقوله: "... أنَّ الإنسان مزدوج البنية؛ إذ يجتمع بين النسبة النفسية والفطرة الروحية."[(١)] وبذلك فكيان الإنسان مزدوج بين النسبة النفسية والفطرة الروحية، فالبحث هو أمام مفهومين مركزيين في أطروحة طه عبد الرحمن.

أ-الروح:

يرتبط مفهوم الروح لدىٰ طه عبد الرحمن بثلاثة مفاهيم مركزية يتمحور حولها مشروعه الفلسفي كلّه، هي: الذاكرة والفطرة والعمل الديني الذي يقوم علىٰ

---

(١) عبدالرحمن، **روح الدين**، مرجع سابق، ص ٩٢.

مفهوم الفطرة؛ إذ يقول: "العمل الديني ينبني على الفطرة التي تتحدد بها الروح بمنزلة الذاكرة الغيبية للإنسان."[1] ومن ثمّ، فإن الفطرة البعد الروحي للإنسان والأصلي فيه، وهي تتحدد بوصفها ذاكرة، لكنها من حيث الأصل تشكلت في عالم الغيب وليس الشهادة، فهي تمتلك الأهلية لتتواصل مع عالم الغيب.

وأما ما تحمله الروح أو الذاكرة الفطرية فهو القيم الأخلاقية العليا، وهي في حقيقة أمرها ليست كسباً بشرياً بقدر ما هي موهوبة من الله عزَّ وجلَّ، يظهر أن الألوهية فكرة في الروح وليست طارئة عليها.

وهنا تقترن الألوهية بالروح، والدين بالروح، وهذا دليل على الإله، ومنها يتحدد الغاية من وجوده فيظهر الدين، يقول طه عبد الرحمن: "إذ تحتفظ هذه الذاكرة بمعان وأفعال تحدد الغاية من وجوده التي هي التعبد لله وحده، فقد عرف في غير ما زمان ولا مكان الألوهية والوحدانية وشهد الألوهية والوحدانية."[2] وعليه، فإن إثبات وجود الروح عند طه عبد الرحمن هو مقدمة إثبات وجود الله، والعمل الديني هو استحضار للذاكرة الأصلية الدالة على الإله والقيم العليا.

واستدلالات طه عبد الرحمن حول وجود الروح يمكن اختصارها في المقارنة التي يجريها مع النفس، مستحضراً التحليل النفسي ومدارس علم النفس، لكي يثبت أن هناك بعداً آخر في الإنسان غير النفس، هو الروح، وأكبر دليل على وجودها هو فكرة المقدس، وهي تعبير عن شوق الإنسان للألوهية، وهي ممارسة لا تقوم على الشهوة التي هي جوهر الحياة النفسية؛ مما يثبت بُعداً آخر، وهذا ما يثبته قوله: "فإذا كانت الشهوة لغة النفس فإن الشوق هو لغة الروح."[3]

---

(١) المرجع السابق، ص ٩٢.

(٢) المرجع السابق، ص ٩٠.

(٣) المرجع السابق، ص ٢٦٤.

ب- النفس:

يأتي طه عبد الرحمن في تعريفه للنفس بطريقتين، الأولى هي حدّ النفس، والثاني بالمقارنة مع الروح، وبهذه الطريقة يعمل طه عبدالرحمن على استجلاء حقيقة النفس.

والنفس يعرّفها في نصّه عندما قال: "ليست النفس الإنسان -كما هو الغالب على الاعتقاد- جوهراً مجرداً قائماً في داخله؛ أي شيئاً يكاد وجوده أن يكون مستقلاً عن وجود ذاته."[١] فالنفس هي عينها الذات، ويستدل طه عبد الرحمن على ذلك بفكرة النسبة المتمثلة في الضمير الأنا بوصفه تعبيراً عن شعور الإنسان بذاته، وينسب كل شيء لذاته.

والنسبة تتحقق بمفهوم آخر هو الإسناد؛ إذ يصفه بقوله: "والظاهر أن الخاصة الأساسية التي تميز الأنا هي أن الشخص ما أن يشعر بوجود أناه حتى يندفع في إسناد الأشياء إليها، بل إن هذا الشعور ذاته لا يتحقق عنده إلا على هذا الطريق نفسه كما لو أن الأصل في وجود الأنا هو وجود الإسناد."[٢] وأجلى ما يتمظهر فيه الإسناد التملك والتسيّد، ومنه تتولد الممارسة السياسية بوصفها تسيّداً، وهي على ضوء هذا مناقضة للعمل الديني.

بالمقارنة بين الروح والنفس، فالأولى عطاء أو هبة إلهية، أما النفس فكسب ناتج عن حاجات وشهوات، والروح تحمل القيم الإلهية أم النفس فحمولتها الشهوات والغرائز، وهي في الآن نفسه لغتها، أما الروح فشوقها إلى اللانهائي والمطلق أي الإله هو لغتها.

---

(١) المرجع السابق، ص ٩٢.

(٢) المرجع السابق، ص ٩٣.

ت- القلب:

إذا كانت الروح هي نافذة الإنسان على عالم الغيب، وكانت النفس نافذته على العالم المرئي المباشر، فإن القلب هو أداة الوصل بين عالمي الغيب الشهادة في كينونة الإنسان. وعليه، يمكن أن نطرح السؤال الآتي: كيف يعمل القلب بين الروح والنفس؟

للإجابة عن هذا السؤال لا بدّ من الرجوع إلى نصوص طه عبد الرحمن، لنستخلص منها الإجابة، يقول: "إن للقلب بحسبها اتصالاً بالنفس والروح، فيلزم أن تكون هنالك أفعال عقلية نفسية وأفعال عقلية روحية، وبالتالي أن تكون النفس والروح قوتين إدراكيتين مختلفتين، لذلك؛ فإنها تجعل من النفس القوة الإدراكية التي يتوصل بها إلى إدراك ظاهر العالم أو أسبابه؛ أي عالم الملك، ومن الروح القوة الإدراكية التي يتوصل بها إدراك باطن العالم أو أسراره؛ أي عالم الملكوت."[1] أي أن القلب هو همزة الوصول الإدراكية إما إلى عالم الغيب وإما إلى عالم الشهادة، وهنا ستظهر جملة مفاهيم أخرى عن الإنسان نوجزها فيما يلي: الإنسان السائر عروجاً والإنسان السائر إسراء، وكذلك الإنسان المتسيّد، والإنسان المتعبد، وكل هذه العبارات تحددت عند تصور وجود الصلة القلبية بين عالمي الروح والنفس.

وعند الإنسان الأفقي المستعمل لروحه يظهر سير الإنسان عروجاً، وهو ليس ذا درجة واحدة، بل على درجات عدة، وعروج في طبقات لا متناهية في عالم الغيب الفسيح، أما الإسراء فهو سير النفس في العالم المرئي المحدود.[2] وبذلك يكون طه عبد الرحمن، قد حدد لنا نوعين من التكامل المعرفي؛ الأول هو التكامل المقامي ممثلاً في المعراج، والتكامل النظمي ممثلاً في الإسراء.

---

(١) عبدالرحمن، **سؤال العنف**، مرجع سابق، ص ٢٤.

(٢) عبد الرحمن، طه. **دين الحياء**، بيروت: المؤسسة العربية للفكر والإبداع، ٢٠١٧م، ج١، ص ٣٤.

وأما الإنسان المتعبد والمتسيّد فهما علاقة متعاكسة بين النفس والروح، وسأبدأ بالحالة الأولى، أي حالة اتجاه العلاقة من الروح إلى النفس.

- اتجاه العلاقة من الروح إلى النفس:

العلاقة الأصلية هي اتجاه الروح نحو النفس وهذا ما يستنتج من قوله: "ذلك أن الفطرة بُثت في روح الإنسان وهو ما زال في عالم الغيب، وقبل أن تشكل أناه؛ فتكون طبقة النفس في بنية الإنسان لاحقة في وجودها على طبقة الروح."[(1)] ومعنى ذلك أن وجود الروح سابق على وجود النفس، وذلك من الناحية التكوينية أصلاً، وإن العلاقة هي تلك الحالة التي تخضع فيها النفس لتسديد وتكميل الروح، فالتسديد هو تقويم اعوجاجها والتكميل هو الرقي بها نحو مقامات عالية؛ أي العروج بها.

وهنا يظهر الإنسان بوصفه متعبداً لله؛ أي أنه يرجع إلى ذاكرته الأصلية، التي تتمركز حول فكرة الألوهية، التي هي مصدر للقيم العليا.

- اتجاه العلاقة من النفس إلى الروح:

هذه العلاقة لاحقة بسبب التركيبة التكوينية للإنسان، فالنفس لاحقة عن الروح، لكن ما الأثر الذي ستحدثه النفس على الروح؟ وهذا ما سيكون عكس سابقه، فإن كان اتجاه العلاقة تعبدياً بسبب تسديد الروح وتكميله للنفس، فإن النفس بوصفها قائمة على مبدأ التسيد والنسبة فإنها ستقلب العلاقة.

وهنا يمنحنا طه عبد الرحمن تحليلاً منسجماً مع ذاته في قوله: "كما لو أن تلبسها بالبدن يحجب عنها ذاكرتها، وما أن شرع صاحبها يلبي لازم حاجات بدنه، مقيماً بنيته، حتى استدرج إلى فضاء زائد شهواته خاضعاً لراسخ عوائد مجتمعه، فكان أن تلبث الحاجات اللازمة والشهوات الزائدة والعادات الراسخة جميعها على روحه،

---

(1) عبدالرحمن، **روح الدين**، مرجع سابق، ص ٩٣.

لتحملها على نسيان هذا الميثاق بالكلية، بل لتمحو آثار فطرته المودعة في ذاكرته، منشئة له بديلاً منها، ألا وهو النفس."[1] وبهذا، فإن ذاكرة الفطرة تخبو بانطفاء نور الروح مع بداية الاحتكام إلى الجسد وشهواته، ثم يبدأ النور ينطفئ شيئاً فشيئاً حتى تتسيد النفس على الإنسان.

وهنا يأخذ التسيّد بالترسُّخ نتيجة لأمرين، هما: الأول وهو أخذ النفس من صفات الروح مع بقاء نسبتها إلى النفس، فيخرجها من نسبيتها إلى الإطلاق، فتتسيد وتطغى، والأمر الثاني فهو استغناؤها عن الله ﷻ، وهذا هو الذي اصطلح عليه طه عبد الرحمن بنسيان الميثاق الأول بين الإنسان وربه، وهو تحقيق العبودية لله، ليتحول من عبادة الله إلى دعوى التسيد، والتي في جوهرها عبادة لغير الله إلا للذات أو الشهوات أو السلطة أو غيرها.

مما سبق، يكون طه عبد الرحمن قد حدد عالمين؛ عالم المرئي والعالم اللامرئي اللذين يتقاسمان الوجود البشري كله، وتجلّى هذان العالمان في كينونة الإنسان ذاته؛ إذ أضحت تتميز بازدواجية أساسية، وهي الروح والنفس، فالروح تمتد إلى عالم الملكوت والشهادة، وتحمل القيم الإلهية ومصدرها ذاكرة أصلية فطرية، وعلامة الروح الشوق، والنفس التي تخلقت في عالم البدن وعلامتها الشهوة، ويتوسطهما القلب الذي يمارس وظيفة معرفية تخضع بدورها لغلبة أحد طرفي معادلة الوجود البشري، فهو إما لغلبة النفس ومنه يصير نحو التسيد، وإما لغلبة الروح فيصير نحو التعبد.

ثانياً: المبادئ الوجودية الثلاثة

هذه المبادئ تنبني أساساً على ازدواجية الوجود البشري، وأسبقية الروح على النفس، وهي جوهر فلسفة طه عبد الرحمن؛ إذ تحقق ثلاثة علائق وجودية،

---

(١) المرجع السابق، ص ٢٧٧.

سيتأسس عليها مشروعه الفلسفي كله، وهي علائق تربط بين أركان الوجود الكبرى؛ أي بين الإنسان والله والعالم.

١- مبدأ الشهادة وأصل القيم الإنسانية:

لكون الإنسان مزدوج الطبيعة فلابد أن يتخذ علاقة مع الإله تشمل كيانه كله، ولا سيما أنه قد شهد بروحه عالماً يجاوز هذا العالم فأصبحت ذاكرة فطرية أصلية، وهنا يأتي مبدأ الشهادة بوصفه مضمون هذه الشهادة.

ويظهر تعريفه لمبدأ الشهادة في قوله: "يقوم هذا المبدأ في تقرير أن الشهادة بمختلف معانيها تجعل الإنسان يستعيد فطرته، محصلاً حقيقة هويته ومعنى وجوده بدءاً بشهادة الإنسان في العالمين: الغيبي والمرئي التي يقر فيها بوحدانية الله وشهادة الخالق على هذه الشهادة."[1] وهذه الشهادة التي عرفت في الأدبيات الإسلامية بشهادة عالم الذرّ؛ إذ أشهد الله فيها الخلائق بوجوده، وحقيقته وكمال ربوبيته، وهذه الشهادة وردت في قوله تعالى: ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِىٓ ءَادَمَ مِن ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰٓ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا۟ بَلَىٰ شَهِدْنَآ أَن تَقُولُوا۟ يَوْمَ ٱلْقِيَـٰمَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَـٰذَا غَـٰفِلِينَ ﴿١٧٢﴾﴾ [الأعراف: ١٧٢] وتأويل هذه الآية أن الله أشهد كل الإنسانية، بوحدانيتة ، فهي شهادة متبادلة ومركبة، فهي من الله إلى الخلائق وفي الخلائق على نفسها؛ لهذا، يفصل فيها طه عبد الرحمن بحسب أنواعها، وتركيبها.

ومن تركيبة العلاقة التشهيدية يستخلص طه عبد الرحمن، نظرية تشهيدية تقوم على أربعة أركان أساسية، هي: التوحيد، والقيم، وعالم الغيب، والعالم المرئي. وعمل هذه الأركان الأربعة، هو أن التشهيد التوحيدي حصل في العالم غير المرئي والعالم المرئي، والأمر نفسه بالنسبة للقيم، وقد لخصّ ذلك بقوله: "لقد اتضح أن الإشهاد

(١) عبدالرحمن، طه. **بؤس الدهرانية**، الجزء الأول، بيروت: المؤسسة العربية للفكر والإبداع، ٢٠١٧ م، ص ١٤.

على نوعين اثنين: الإشهاد الذي يجعل الإنسان يقر بالميثاقين: ميثاق وحدانية الآمر الأعلى، وميثاق خاتمية المأمور الأكمل، والإشهاد الذي يجعل الإنسان يلحظ ضربين من الشواهد: الشواهد المرئية التي في نفسه والآفاق من حوله، والشواهد الغيبية في روحه."[1] في هذا النص نجد أن طه عبد الرحمن حدد النظرية بمفهوم ناظم وهو الميثاق؛ أي أن الله أقام الميثاق بينه وبين خلقه، ومحور الميثاق هو وحدانية الله، وكمال الرسالة الخاتمة بوصفها الحامل لأكمل القيم، وأما الطريق لمعرفة التشهيد فهو الآيات المبثوثة في الكون والأنفس، والذاكرة الأصلية في الروح.

وغاية هذه النظرية هي تحقيق بعدين بوصفهما أصلين في الوجود البشري، هما: الدين والأخلاق، ليكون الإنسان بوصفه كائناً دينياً وأخلاقياً، تلقى الوحدانية والقيم الإلهية في عالم غير مرئي. فهذا المبدأ ينطلق من الإله إلى الإنسان وهذا ما أقرّه طه عبد الرحمن في قوله: "تكشف لنا أنهما يقيمان علاقة خاصة بين طرفين اثنين، أحدهما حاكم شاهد مُشهِد هو الآمر الإلهي، والثاني محكوم شاهد مُشهَد هو المأمور البشري، بحيث لا يحكم الطرف الأول إلا بالعدل والحق، ولا يأتي هذا الحكم للطرف الثاني إلا بالخير."[2] وعليه، فإن العلاقة الشاهدية تقوم على مبدأي العدل والخير، وهي تأخذ صيغة مباشرة، كما هو في العالم غير المرئي، وصيغة غير مباشرة يقوم بها الأنبياء وعلى رأسهم خاتمهم ﷺ.

٢- مبدأ الأمانة والعلاقة التعبدية:

والأمانة تعني تحمل المسؤولية، وهي بذلك علاقة بين مستأمَن ومستأمِن، وبينهما الأمانة أو الوديعة المستأمن عليها، لهذا يأتي تعريفها في قوله: "مبدأ الأمانة، يقوم هذا المبدأ في تقرير أن الأمانة بمختلف وجوهها تجعل الإنسان يتجرد من

(١) عبدالرحمن، **روح الدين**، مرجع سابق، ص ٣٨٨.

(٢) المرجع السابق، ص ٣٨٩.

روح التملك، متحملاً كافة مسؤوليته التي يوجبها كمال العقل، بدءاً بالمسؤولية عن الأفعال وانتهاء بالمسؤولية عن المسؤولية...؛ لأن كل الموجودات، في العالم الائتماني، عبارة عن أمانات لدى الإنسان."[1] وعليه، فالأمانة هي تجرد ومسؤولية، وهي بذلك علاقة ثلاثية تجمع بين الإنسان والإله والكائنات.

وينطلق مبدأ الأمانة من قوله تعالى: ﴿إِنَّا عَرَضْنَا ٱلْأَمَانَةَ عَلَى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَٱلْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَن يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا ٱلْإِنسَٰنُ ۖ إِنَّهُۥ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا ﴿٧٢﴾﴾ [الأحزاب: ٧٢] وهذه الأمانة التي حملها الإنسان ولم يحملها غيره من الكائنات طُرحت حولها عدد من التأويلات إلا أن طه عبد الرحمن يأتي بتأويل آخر مستعيناً بالنسق القرآني ذاته من جهة، ومن جهة ثانية باللغة.

والأمانة كما يفسرها طه عبدالرحمن هي ميثاق بين الإله والإنسان، وهو يقوم على أساسيين، هما: العبادة، وترك التملك، فأما العبادة فقد استنتجها من خلال ربط الأمانة بالهدفية من خلق الإنسان، والتي وردت في قوله تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْتُ ٱلْجِنَّ وَٱلْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ ﴿٥٦﴾﴾ [الذاريات: ٥٦] ومن ثمّ، فالغاية من وجود الإنسان هي العبادة، وأما ترك التملك فقد استخلصه من تحليله اللغوي لعبارة أمانة؛ إذ يقول: "أن نعتمد على معنى قريبٍ من معناها اللغوي يجمع بين مختلف هذه الوجوه، وهو معنى الشيء الذي يؤتمن المرء على حفظه، فلا يحق أن يحوزه."[2] فالأمانة هي نفي للتملك والتسيد.

والعبادة في جوهرها هي نفي للتملك، فيظهر استنتاج طه عبد الرحمن ذا معقولية كبيرة؛ لأن العبادة الدينية تقتضي نفي السيادة والتملك عن كل المخلوقات ووصفها لله عزَّ وجلَّ الذي يحمل وحده حق التملك بوصفه خالقاً لهذا العالم، ولكن إن كانت العبدية هي وجه الصلة بين الإنسان وربه، فما هي هذه الأمانة؟

---

(١) عبدالرحمن، **بؤس الدهرانية**، مرجع سابق، ص ١٥.

(٢) عبدالرحمن، **دين الحياء**، مرجع سابق، ص٤٩.

يجيب طه عبدالرحمن عن هذا السؤال بقوله: "ومتى تأملنا هذا الحدث العجيب المحفوظ في فطرتنا، تبيّنا أنه يتكون من عنصرين أساسين، هما: (الاختيار الأول) و(تحمل الأمانة)؛ إذ إن هذا الاختيار ينزل بمنزلة الشرط الذي يتوقف عليه إمكان تحمل الأمانة."(١) فالتعبد قام على أساس ميثاق اختيار من الإنسان لم يقهر عليه. ومن ثمّ، فشرط الأمانة هو الحرية.

وإذا كانت الأمانة ذات وجهين الأول من الإنسان إلى الله، والثاني من الإنسان إلى باقي الكائنات، فإن العلاقة الأولى؛ أي من الإنسان إلى الله هي نتيجة لتعهده بالتعبد لله؛ ممّا يولد العلاقة الثانية التي تمثلت في المسؤولية التي تقع على عاتق الإنسان والمتجهة نحو الكائنات، وهنا يستكمل طه عبدالرحمن الأمانة، وفي علاقتها مع الكائنات؛ إذ يصفها بكونها تدبراً، يقول: "إن الأمانة حقيقة واحدة لها وجهان يختلفان باختلاف النظرة إليها، فإن نظرنا إليها من جهة تعلقها بالعالم الغيبي سميناها تعبداً، وإن نظرنا إليها من جهة تعلقها بالعالم المرئي سميناها تدبيراً."(٢) وإن العلاقة مع الكائنات الأخرى هي الأخرى تحمل مسؤولية عن طريق تدبير أمرها ليس بطريق النسبة والتملك النفسي، وإنما يتم بطريق استحضار القيم الإلهية بوصفها تشمل كيان الإنسان، وهو معنى شمولية التعبد عند طه عبد الرحمن.(٣)

وبناء على ذلك، فإن طه عبد الرحمن عمل على إخراج الإنسان من سجن تسيده إلى حرية تعبده، وهو مقتضى الأمانة، حتى إنه قال: "إن الأمانة عبارة عن عبادة الله التي ينهض بها الإنسان في كل أعماله بمحض إرادته، ولا ينسب منها شيئا إلى ذاته ... والأمانة هي العبادة التي تسع كل الأعمال عن اختيار، والتي لا

(١) عبدالرحمن، **روح الدين**، مرجع سابق، ص ٤٤٩.

(٢) المرجع السابق، ٤٤٩.

(٣) عبدالرحمن، **دين الحياء**، مرجع سابق، ص ٥٠.

حيازة معها."[1] ومن ثمّ، فإن علاقة الإنسان بعالمه لا تحكمها شهوات النفس، وإنما قيم الروح المحفوظة في ذاكرته الفطرية.

وبهذا، يتحكم المطلق الإنساني، ولا تتحول علاقته بالطبيعة علاقة تسيد بعبد، بل علاقة إنسان متعبد لله، وقد أظهر هذا المبدأ من خلال كتابه روح الحداثة حين قال: "لا تكون علاقة سيد بعبده لا يأمن فيها السيد من انقلاب العبد عليه، وإنما علاقة أمّ بولدها مؤسسة على تعاقد يشمل العوالم جميعاً."[2] فهي علاقة محكومة بقيم إلهية.

وبناء على ما سبق، فإن طه عبد الرحمن قد حدد العلاقة في مبدأ الأمانة من الإنسان إلى الله وإلى الخلائق، فهي في خط عكسي لمبدأ الشهادة الذي ينطلق من الله إلى الإنسان، وإن كان الأخير يعبر عن مصدر التوحيد والقيم، فإن مبدأ الأمانة يدل على تحقيقها تعبداً وتدبيراً.

٣- مبدأ التزكية:

التزكية علاقة الإنسان مع الله، لكنها في الأساس تناقش كيف يتعامل الإنسان مع ذاته، ويعرفها طه عبد الرحمن بقوله: "التزكية بمختلف مراتبها خيار لا ثاني له، يجعل الإنسان يجهد نفسه للتحقق بالقيم الأخلاقية والمعاني الروحية المنزلة."[3] ومعنى ذلك أن الإنسان يحقق وجوده بالتزكية؛ إذ إنه يتكامل إلى عالم الروح، ليسترجع الذاكرة الأصلية، وذلك بإزالة الحجب عن الروح، الحجب التي تمارسها شهوات النفس التسيدية.

(١) المرجع السابق، ص ٥١.

(٢) عبدالرحمن، **روح الحداثة**، مرجع سابق، ص ٤٦.

(٣) عبدالرحمن، **بؤس الدهرانية**، مرجع سابق، ص١٦.

والتزكية بهذا المعنى تجمع بين المبدأين الوجوديين السابقين، يقول: "... أن التزكية التي يختص بها الإدراك الملكوتي، إنما هي حفظ التلازم بين الشهادة العيانية والعبادة الحقية..."[1] لاعتبار أنها تجمع بين المشاهدة العيانية التي حفظت في الذاكرة، وهي التي أشار إليها مبدأ الشهادة، والعبدية الحقة التي أشار إليها مبدأ الأمانة.

وكون التزكية ممارسة تربط بين المبدأين السابقين، فمردها أنها تعمل بوساطة التعبد لله، الذي من شأنه أن يزيل التسيد والحيازة، ويحقق الأمانة، وذلك بغرض استرجاع الذاكرة الأصلية، فتصبح الحقائق الإلهية والقيم المطلقة مشاهدات عيانية.

فالتزكية تعمل على تحقيق التكامل بين العوامل الروحية والمادية، وهو ما اصطلح عليه طه عبد الرحمن بالإسراء، واصطلحت عليه بالتكامل النظمي، وذلك لأنه ينظم الوجود البشري، وفق مبدأ أسبقية الروح الأنطولوجيا، ويحقق التكامل المقامي الذي اصطلح عليه طه عبد الرحمن بالعروج واصطلحت عليه بالتكامل المقامي؛ لأنه مقامات يرتقي فيها الإنسان.

ثالثاً: الماهية الأخلاقية للإنسان

الحديث عن الازدواجية في الطبيعة الإنسانية يجيبنا عن سؤال ماهية الإنسان؟ لكن سؤال ما الذي يميز الإنسان عن بقية الخلائق، فإن الحد الفاصل والمميز لإنسانية الإنسان عن باقي الخلائق، فيه اختلاف كبير، فمنهم من يذهب إلى أنه كائن مدني، وآخر عاقل، لكن طه عبد الرحمن له رأي آخر.

لهذا، يمكن تقسيم هذا العنصر إلى قسمين رئيسين، هما:

١- الأخلاق وإنسانية الإنسان.

٢- الأخلاق والدين.

---

(١) عبدالرحمن، **دين الحياء**، مرجع سابق، ص ٥٥.

١ - الأخلاق وإنسانية الإنسان:

يقرّ طه عبد الرحمن أن ما يميز الإنسان من غيره من الكائنات هي الأخلاق، وذلك لسبب أنطولوجي، وهو أنها محمولة كقيم وهبها له الخالق بموجب الميثاق الأول الذي أشهده عليهم، فالأخلاق هي ما يميز الإنسان عن الحيوان، لهذا نجده يقول: "إن الأخلاقية هي ما به يكون الإنسان إنساناً."[١] ويقول كذلك: "الأخلاقية هي وحدها التي تجعل أفق الإنسان مستقلاً عن أفق البهيمية."[٢] وبذلك، فهو ينفي تمييز الإنسان عن الحيوان بالعقل، وله في ذلك استدلالان، هما:

الأول: اشتراك الإنسان مع الحيوان في التعقل، وهو أن ممارسة العقل تبحث عن نفع الإنسان ودفع الضرر عنه والحال نفسها بالنسبة للحيوان. وبناء على ذلك، فإن العقل لا يميز الإنسان عن الحيوان، بل يرفعه درجة فقط.

ويذهب طه عبد الرحمن إلى ما هو أعمق؛ إذ يؤكد أن العقل بحاجة إلى الأخلاق من زاويتين هما:

- الأولى: أن العقل فعل القلب كما سبقت الإشارة إليه في مبحث سابق؛ ولهذا، تصبح الأخلاق أصلا للعقل، وهذا ما يدل عليه قوله: "ذلك أن الفعل العقلي فعل قلبي، بل هو الفعل المميز للقلب، ومعلوم أن القلب هو معين القيم الخلقية والمعاني الروحية في الإنسان."[٣] ومن ثمّ، فإن الأخلاق لها أصل أنطولوجي وهو الروح، والروح موقعها القلب، والعقل هو فعل للقلب، وهي سابقة عليه؛ لهذا، وجب أن يحتكم إليها، ومنه فالأولى أن يكون الإنسان إنساناً بها، بل إن ماهية فعل العقل هي أخلاقية.

---

(١) عبدالرحمن، **سؤال الأخلاق**، مرجع سابق، ص ١٤.

(٢) المرجع السابق، ص ١٤.

(٣) عبد الرحمن، **سؤال العمل**، مرجع سابق، ص ٨٣.

- والثانية: هي أن العقل مناط الواجب الأخلاقي، فلا واجب أخلاقياً دون عقل، والواجب يلزم الحرية والمسؤولية. ومن ثم، فهو يحقق مبدأ الأمانة، يقول: "... أن يكون الفعل العقلي الذي هو مناط الأمانة فعلاً حراً حقاً،"[1] والأمانة هي أساس وجودي يحمل بموجبه الإنسان القيم الأخلاقية العليا، لهذا يتحول العقل إلى كينونة أخلاقية. ومنه، فإن العقل لا يميز الإنسان من الحيوان من زاوية تجريده من الأخلاق، فيتحول فعل العقل ممارسة تعلو بالدرجة عن البهيمة لا بالنوع، ومن جهة ثانية العقل ما هو إلا كيان أخلاقي، لهذا وجب أن يكون الإنسان كائناً أخلاقياً.

والثاني: هو استدلاله بكون الإنسان يسعى نحو الصلاح، فإن كانت هذه غايته فلا بدّ أن يكون كائناً أخلاقياً؛ إذ أكد ذلك طه عبد الرحمن قائلاً: "إن الحيوان لا يسعى إلى الصلاح كما يسعى إلى رزقه، متوسلاً في ذلك لما أوتي من عقل على قدر رتبته الوجودية؛ ذلك أن السعي إلى الصلاح يقتضي أن يكون الساعي قادراً على أن يستحضر في نفسه القيم المثلى،"[2] وهذا الاستدلال يجعل التسوية بين الإنسان والحيوان في عقل يطلب الرزق، وهو العقل الأداتي، لكنه يتميز عنه فيما يخص سعيه إلى تحصيل الصلاح بتحصيل أرقى القيم الأخلاقية، فالإنسان كائن أخلاقي.

وهذه الكينونة الأخلاقية لا تأخذ معنى صلباً، وهذا الذي يجسده قول طه عبد الرحمن: "كما لا يخفى أنه ليس في كائنات العالم مثل الإنسان تطلعاً إلى التحقق بهذه المعاني والقيم، بحيث يكون له وصف الإنسانية على قدر ما يتحقق به منها، فإذا زادت هذه المعاني والقيم زاد الوصف وإذا نقصت نقص."[3] ومعنى ذلك أن تطلع الإنسان يولّد القيم الإنسانية العليا، فكلما زاد تطلعه زاد في تحصيل القيم،

---

(١) المرجع السابق، ص ٨٥.

(٢) المرجع السابق، ص ٨٢.

(٣) عبدالرحمن، **سؤال الأخلاق**، مرجع سابق، ص ١٤٧.

ومنه زيادة في الإنسانية، والعكس بالعكس، فإن الأخلاقية ميزة مرنة لا صلبة، وهو ما يجعلها تتناسب وجوهر الحياة البشرية.

وهذه المرونة في الكينونة الأخلاقية للإنسان تظهر في العناصر الثلاثة التي وصف بها طه عبد الرحمن هذه الكينونة؛ إذ قال: "على هذه المسلمة حقائق ثلاث؛ أن هُويّة الإنسان أساساً ذات طبيعة أخلاقية، والثانية أن هوية الإنسان ليست رتبةً واحدة... والثالثة أن هوية الإنسان ليست ثابتة وإنما متغيرة."[1] وهذا ما يمنح الأخلاق إمكان التكامل، فالإنسان يسمح للإنسان أن يتكامل في رتب متعددة، لكنه يسمح له أن يتعدد بتنوعاتها.

وأخيراً، فإن ما يميز الإنسان هو ما يجعله يتسامى، وهذا السموّ لا يكون إلا بروحه التي تحمل ذاكرة أصلية فيها القيم العليا بوصفها فطرة في الإنسان، الذي يطمح إلى الكمال، فلوجود الروح الفطرية فيه، ولهذا فهو كائن أخلاقي.

٢- الأخلاق والدين:

يذهب طه عبد الرحمن إلى أن سبب الخلط الذي وقعت فيه الفلسفة الأخلاقية أنها نسبت الأخلاق إلى مجالات تقصر عن أن تحتويها، وبتعبير رياضي مجال الأخلاق أوسع وأكبر من المجال الذي نسبت إليه، يقول -عن نسبة الضعف-: "بحيث بقيت في تعاملهم معها، متزلزلة لا تثبت معانيها، ومتأرجحة لا يستقر بها قرار، ومتذبذبة لا تقيم على حال، وليس هذا المجال المنسيّ الذي بدونه لا تسكن هذه المفاهيم ولا تثبت في معانيها إلا مجال الدينيات، والدينيات هي المجال الذي يجمع إلى عنصر الإنسانيات وعنصر المعنويات عنصراً ثالثاً هو الغيبيات."[2] ومن ثمّ، فإن الأخلاق لا بدّ لها من مجال أكثر تركيباً وتكاملاً من الإنسانيات والمعنويات فحسب، بل لا بدّ من العنصر المتجاوز وهو الدين.

---

(١) المرجع السابق، ص١٤٧.

(٢) المرجع السابق، ص ٢٥.

والقيم لا يمكن تحليلها في ضوء الطبيعيات، لكونها تختلف عن قوانينها، كما أنها تنتمي إلى الإنسانيات، وهذه الأخيرة لها بعد متجاوز أو متعد وهو البعد اللامرئي، وهذا البعد يشغله الدين. وهنا يأتي تأكيده فطرية الدين؛ إذ يقول: "وليس أمر الدين، في الواقع، إلا ذلك الطريق الذي ينبغي أن يسلكه التشهيد، حتى يؤتي ثماره الروحية؛ إذ معاني الدين لا تعدو كونها الحقائق الروحية التي تحفظها الذاكرة الأصلية."[1] ثم يتبع قائلًا: "التدين سلوك فطري غير كسبي."[2] وذلك أن المجال الوحيد الذي اهتم بالبعد الروحي للإنسان هو الدين، وهو المعبّر عن تلك الحقائق، ناهيك أن اتصافه بالشوق نحو الإلهي هو عينه صفة الروح القائمة على لغة الشوق.

ولهذا، فإن القيم لا بدّ أن تكون دينية؛ لأنها ما دامت أوامر فهي يجب أن تكون متنزلة لطبيعة الأمر الذي يقضي بوجود الآمر، الذي بدوره يجب أن يكون في مقام أعلى من المأمور؛ لهذا، تصبح القيم من عالم أعلى وأرقى يتشوق إليه الإنسان بروحه، ويصل طه عبدالرحمن إلى النتيجة الآتية: "... أنه لا إنسان بغير دين، مما يجوز معه أن نعرف الإنسان بانه الكائن الحي المتدين."[3] وبناء على ذلك، فإن الإنسان في ماهيته هو كائن أخلاقي، وهو لا يحقق تكامله إلا بالأخلاق، التي ترتقي بإنسانيته من مقام إلى مقام أعلى كلما أوغل في الممارسة الأخلاقية، حتى تشمل مناحي حياته، فتحقق له تكاملاً مقامياً، والأخلاق لا يسعها أن تحقق المطلوب منها إلا بارتباطها بالدين المنزل.

وما يمكن أن يستخلص من هذ المبحث، هو تحقق التكامل عند طه عبد الرحمن بثلاثة أنواع، هي:

(١) عبدالرحمن، **روح الدين**، مرجع سابق، ص ٥٢.

(٢) المرجع السابق، ص ٥٢.

(٣) عبدالرحمن، **سؤال الأخلاق**، مرجع سابق، ص ١٤٨-١٤٩.

أ- التكامل بوصفه ارتقاءً في المقامات: ويظهر جلياً في حديثه عن الإنسان بوصفه كائناً سائراً عروجاً، وهو الإنسان العمودي.

ب- التكامل بوصفه اتساعاً: وهو يعني أن التكامل هو التحقيق الموسع للوجود البشري؛ إذ يظهر في مفهومي الإنسان القاصر، والإنسان المتعدي.

ت- التكامل بوصفه انتظاماً: يتحقق بين الروح والنفس، وعملية الانتظام تقوم على أساس الأصل والفرع؛ أي رد النفس إلى تسديد وتكميل الروح.

وأما عن طريقه تحقيق التكامل، فيظهر من خلال المبادئ الوجودية الثلاثة، التي ترعى كلها عملية ارتقاء الإنسان وانتظام وجوده، وسعة نطاق وجوده، التي تحقق هويته الأخلاقية.

وأما التسافل فمرده: اختزال الوجود البشري في الإنسان القاصر، الذي يعيش فقط في العالم المرئي؛ ما من شأنه أن يفقد القدرة على الارتقاء، وهذا الاختزال يؤدي إلى سيطرة النفس فيحصل التسيّد، وتنتفي العبودية لله، فيقع الإنسان في العبودية للطاغوت، وهو عين التسافل الانتكاسي.

وأما التسافل التفكيكي فيتم عن طريق حجب النفس لمعاني الذاكرة الروحية الفطرية، ويصل التسافل إلى غاية محوها، فيحصل النسيان. ويحصل ثلاثة مبادئ مضادة لتكامل الإنسان، هي: التغييب وهو ضد التشهيد، الذي فيه تتم تسييد النفس على العالم وعبادة الطاغوت، وهو غير الله؛ إذ يطغى على الإنسان. والثاني وهو الاختيان، وهي حالة ضد الأمانة، وفيها تظهر الحيازة ضداً للعبادة، ومنه يبدأ الفساد، وأخيراً التدسية، وهي ضد التزكية، وحجب طاقة الروح عن استرجاع الذاكرة الأصلية.

المبحث الرابع

دين الحياء وفلسفة الأخلاق الإسلامية

تتأسس الفلسفة الاخلاقية الطهائية على ثلاثة مبادئ أنطولوجية، هي: الشهادة والأمانة والتزكية، وهي في جوهرها مبادئ تسمح لإقامة فلسفة أخلاقية إسلامية الجوهر. من هنا، وجب مناقشتها بوصفها إسلامية أولاً، ثم فلسفية؛ أي من المصدر إلى الإشكالات الفلسفية الأخلاقية وحلولها المقتبسة من مصدرها، وتأتي عناصر المبحث على النحو الآتي:

أولاً: الإسلام الدين المؤسِّس للقيم الأخلاقية العليا.

ثانياً: مصدر القيم الأخلاقية وطبيعتها.

ثالثاً: أركان القيم الأخلاقية وأسسها.

رابعاً: التزكية والتحقق بالقيم العليا.

أولاً: الإسلام الدين المؤسِّس للقيم الأخلاقية العليا

في هذا العنصر وجب التطرق إلى عنصرين، هما:

١ - أحقية الإسلام بوصفه مصدراً للقيم العليا.

٢- ومفهوم الإسلام.

وعليه أكون قد وضعت المدخل الأساسي إلى فلسفة طه عبد الرحمن الأخلاقية.

١ - أحقية الإسلام بوصفه مصدراً للقيم العليا:

يضع طه عبد الرحمن دليلين على قيمة الإسلام بوصفه ديناً يؤسس للقيم العليا، وينتهي إلى وضع أركان العلاقة بين الدين الإسلامي وأخلاقه، ومنها يعرج إلى مفهوم الإسلام لوجه الله، والدليل الأول تاريخي، أما الثاني فهو معياري.

أ- الدليل التاريخي:

يسعى من خلاله طه عبد الرحمن إلى إثبات قيم الإسلام الكونية، وهذا الأمر يتم من خلال إثبات أمرين، هما التطور التاريخي وتكامله، والثاني المسؤولية التاريخية التي تحملها القيم في فترة تاريخية محددة.

ففي التاريخ تطور وتحقيب تاريخي معين، يرصد إما الأحداث أو تطورات المعرفة العلمية، وكذلك يرصد تطور القيم، وعن هذا التطور يقول طه عبدالرحمن: "...أن الأزمنة الأخلاقية ليست درجة واحدة، وإنما درجات بعضها فوق بعض يكون فيها الزمن الأخلاقي اللاحق أعلى رتبة من الزمن الأخلاقي السابق."[(١)] ومعنى ذلك، أنَّ البشرية ترتقي أفراداً وجماعات في تعرف القيم الأخلاقية العليا طوراً فوق طور، وطوراً أعلى من طور، وهذا ما ينطبق على الأطوار الأخلاقية للديانات السماوية الثلاثة، وهذا لأن المسيحية أعلى من اليهودية، والإسلام أعلى منهما، ولكون الإسلام هو الدين الخاتم، فهو أعلى الأطوار جميعها.

وبناء على هذا فإن الطور التاريخي المعاصر هو زمن المسؤولية الأخلاقية الإسلامية والمسؤولية تترتب على حامل القيم. وينطلق طه عبد الرحمن في تأكيد هذه المسؤولية بقوله: "...أن أهل كل زمن أخلاقي يكونون مسؤولين عما يحدث في زمانهم حتى، ولو أتى به من أبى أن يتخلّق بأخلاقه."[(٢)] وبذلك يكون المسلم اليوم هو حامل القيم الأخلاقية الإسلامية. ومن ثمّ، يقع عليه مناط المسؤولية، التي يلزمه إياه الدين الخاتم.

وكلا الدليلين التاريخيين اللذين ساقهما طه عبد الرحمن، ينبنيان على خاتمية الدين، والختم ليس مجرد نهاية للرسالات السماوية، بل الخاتمية هي التتويج النهائي للديانات السماوية وأكبر لحظة لتكاملها، من هنا تظهر كفاءة الإسلام القيمية.

---

(١) عبدالرحمن، **روح الحداثة**، مرجع سابق، ص ٨٧.

(٢) المرجع السابق، ص٨٨.

ب- الدليل المعياري:

يقوم هذا الدليل على معيار التفضيل بين الإسلام والديانات الأخرى، وهذه المعيارية ساقها طه عبدالرحمن في سياق حديثه عن مبدأ التشهيد، بوصفه عملاً دينياً يسعى فيه الإنسان إلى استرجاع ذاكرته الفطرية المركوزة في روحه.

ولهذا يضع طه عبد الرحمن مبدأين معياريين يفضّلان الإسلام على غيره من الديانات، وهما: مبدأ التفاضل، ومبدأ التكامل، فأما الأول؛ أي مبدأ التفاضل فقد لخصه قوله: "...أن مبدأ التفاضل يمكن الفاعل الديني من ممارسة التشهيد على الوجه الأكمل... ويرجع ذلك إلى كونه يتأسس على ذاكرة الإنسان الأولى؛ إذ يأخذ منها الألوهية، مرتباً عليه معنى أكملية الإله، ثم يستخرج من الأكملية الإلهية معنى الأفضلية الدينية."[1] وبهذا المعيار يجد أن الإسلام هو أكمل الأديان وأفضلها؛ لاحتوائه على كمال تصور الألوهية، الذي يتجلّى في أسماء الله الحسنى.

وأما المعيار الثاني، فهو مبدأ التكامل، الذي عرّفه بقوله: "لا بدّ من التفريق بين المعنيين للتكامل؛ أحدهما الاتساق: والمقصود به أن أحكام الدين مترابطة فيما بينها ومتماسكة في منطقها، والثاني الاتساع: والمقصود به أن أحكام الدين تتعلق بأفعال الإنسان كلها، وبكل الوقائع التي لها صلة بهذه الأفعال."[2] ومعنى ذلك، أن الإسلام يتميز بميزتين رئيستين أن أحكامه متماسكة وشاملة لكل حياة الإنسان، ما يسمح لها أن تمنحه تنظيماً أرقى لحياته المرئية.

وهذا التكامل ذو الكفاءة التنظيمية لا بدَّ أن يجمع بين المرئي واللامرئي، ليحقق الغايات الكبرى لرقي الإنسان، وهي: منحه المعنى لحياته ووجوده، وتحقيق السعادة، والكمال الأخلاقي، والخلود.[3] وهذه الغايات هي ما جعلت طه عبد الرحمن يتبنى الإسلام ويجعله أفضل الديانات، وهي مصدر القيم العليا.

---

(١) عبدالرحمن، **روح الدين**، مرجع سابق، ص ٢٦٩.

(٢) المرجع السابق، ص ٧١.

(٣) المرجع السابق، ص ٨٥.

٢- مفهوم الإسلام:

كما ميز طه عبد الرحمن بين العقل المسدد والعقل المؤيد، فإن هذا الخيار سيصبح استراتيجياً؛ إذ إنه تمييز من داخل الدائرة الإسلامية عينها، وهنا يظهر تمييزه بين الإسلام، وإسلام الوجه لله الذي يتماثل مع التمييز السابق بين المؤيد والمسدد، من حيث إنه يرجع إلىٰ الفرق الواضح بين العقل الفقهي التشريعي، والعقل الصوفي والعرفاني.

وبعد الدخول في نقاش لغوي بين دلالة الإسلام، وإسلام الوجه لله، باعتبار أن كليهما ورد في النص القرآني وبحث العلاقة بينهما، ثم الاتجاه نحو تفسير عبارة الوجه لله يصل طه عبد الرحمن إلىٰ تحديد معنىٰ الإسلام لوجه الله بقوله: "بحيث تؤول عبارة إسلام الوجه لله إلىٰ القول: التحقق الائتماني، فلا إسلام إلا لمن قام به شرط الأمانة."[(١)] وهذا المعنىٰ الذي طرحه فيلسوفنا يعتمد أساساً علىٰ الأساس الأنطولوجي المتمثل في الازدواجية المتعلقة بطبيعة الإنسان ذاتها، والطبيعة التي تقتضي وجود عالم الروح الذي يسلم فيه ذاته إلىٰ الله، وعالم النفس المتسيد. فالإسلام بوصفه ديناً، يعمل علىٰ التشهيد والتزكية، وهما يعملان علىٰ رفع حجب النفس؛ أي التسيد ليتحقق الائتمان، وهو التعبد لله؛ ولهذا، فإن مفهوم إسلام الوجه لله هو في جوهره تحقيق الائتمان ورفع التسيد.

وبمقابل ذلك يرىٰ طه عبد الرحمن أن العبارة الشائعة "الإسلام" هي اختزال لحقيقة إسلام الوجه لله؛ مما ضيق الوجه الائتماني للإسلام، وقد عبّر عن ذلك في قوله: "لقد أفضىٰ الاجتزاء من عبارة إسلام الوجه لله بلفظة الإسلام إلىٰ ضياع معنىٰ الائتمان الذي تضمنته إضافة الوجه إليه... فقد سقط مفهوم الإسلام عن رتبته التي له بالأصالة إلىٰ رتبة دونها، وهي رتبة الاحتياز أو الحيازة..."[(٢)] وهذا

(١) عبدالرحمن، **دين الحياء**، مرجع سابق، ص ٨١.

(٢) المرجع السابق، ص ٨٢.

النقد الموجه للمفهوم الاختزالي للإسلام، برز عند الفقهاء أو العقل المسدد، والتيار الدياني، الذي حوّل الأحكام الشرعية إلىٰ جملة من القوانين التسيدية.

ثانياً: مصادر القيم الأخلاقية وطبيعتها

انطلاقاً من الإسلام بوصفه الحامل لأكمل صفات الإله، والمحقق لمعنىٰ الوجود البشري وغاياته التكاملية، سيسعىٰ طه عبد الرحمن إلىٰ تكوين نظريته الأخلاقية انطلاقاً من الإسلام ونصوصه الأصلية، وأول ما سيجيب عنه هو مصدر القيم الأخلاقية العليا، وطبيعتها.

والطبيعة هي من أصل القيم؛ أي فرع عنها؛ لأن طبيعة الشيء تتولد من أصله، وطه عبد الرحمن قد جعل من أسماء الله الحسنىٰ مصدراً للقيم الأخلاقية، ومنها حدد طبيعتها ولكن المشكلة التي ستواجه أطروحته هي علاقة الإله بالإنسان، والتي خلقت جدلاً فلسفياً، إذا كانت الأخلاق إلهية، فإنها ستلغي القدرة الاختيارية لدىٰ الإنسان، وإذا كانت بشرية فمن أين لها بالقدسية؟

للإجابة عن هذا السؤال الجوهري يمكن وضع خطة نستجلي بواسطتها أطروحة طه عبد الرحمن، وهي: العلاقة بين الإله والإنسان، والأسماء الحسنىٰ مصدراً للقيم، الأسماء الحسنىٰ وطبيعة القيم الأخلاقية.

١ – علاقة الله ﷻ بالإنسان:

الإجابة عن سؤال العلاقة بين الإله والإنسان، هي التي من شأنها أن تؤسس للإجابة عن سؤال مصدر الأخلاق. ومن ثم، الإجابة عن سؤال طبيعة الأخلاق، ومن هنا تظهر أهمية ضبط العلاقة كما يتصورها طه عبد الرحمن، العلاقة التي أتىٰ علىٰ ضبطها في إطار دحضه لأطروحة الدهريين.

وما يستخلص من هذا الدحض هو العلاقة، ولا يهم البحث في دقائق الدحض، وإنما في جوهره، وهو الرابطة التي تصل الخالق بالمخلوق، وتوصل البحث إلىٰ ثلاث محددات لهذه العلاقة، وهي:

أ – علاقة المعيَّة.

ب–علاقة الرحمة.

ت – علاقة إيجاد القيم.

أ – علاقة المعيَّة:

هناك تصورات عدة حول العلاقة بين الإله والإنسان، يمكن اختصارها في موقفين، هما: إما الحلول والتجسد في الإنسان أو المقابلة بين الله والإنسان التي تعكس علاقة الندية، وكل هذه التصورات متأتية عن غياب التنزيه، وهو المفهوم الغائب عن ثقافة اليونان وأساطيرها، التي جعلت من الإله متجسّداً، يحمل صفات بشرية، وهو ما امتد بدوره إلىٰ المسيحية.[١]

وقد أورد لذلك طه عبد الرحمن نصاً موجزاً من حيث العبارة، وكثيفاً من حيث الدلالة معبراً عنه بقوله: "وتتمثل ضحالة تصورهم لخصوصية الألوهية في كونهم لا يتحدثون عنها، لا بلغة التنزيه التي تقضي بأنها لا يشابهها في أوصافها شيء، ولا بلغة التوحيد التي تقضي بأن لا يشاركها في وجودها شيء، ولا بلغة التكبير التي تقضي بأن لا ينازعها في كبريائها شيء."[٢] ومعنىٰ هذا، أن الإله يتصف بالتنزيه المطلق، الذي يعني نفي الشبيه له من الخلائق، فهو لا يتأنسن من جهة، ومن جهة ثانية، فإن الإله لا بدّ أن يتصف بكل صفات الكمال والجمال، فهو واحد أحد لا شريك له، وكبير لا يمكن أن ينازعه أحد في ألوهيته.

---

(١) عبد الرحمن، **بؤس الدهرانية**، مرجع سابق، ص ٨٤.

(٢) عبد الرحمن، **روح الدين**، مرجع سابق، ص ١٩٥.

وكون الإله يتصف بهذه الصفات الجلالية والكاملية، فإنه لا بُدَّ وأن تكون علاقته بالإنسان غير العلاقة التي يتصورها الدهريون أو غيرهم من الذين لم يقدروا الله حق تقديره، وهذه العلاقة التي رفضها طه عبد الرحمن، سماها العلاقة الخارجية في كل من كتابيه "روح الدين"، و"بؤس الدهرانية" في نتاج تقدير للذات الإلهية، فقد قامت بتحييز الذات الإلهية؛ أي جعلتها مثل الإنسان تشغل مكاناً محدداً، ولهذا سعى فيلسوفنا إلى استبدال علاقة تقوم على أمرين بها، هما:

حفظ المقام الوجودي للألوهية، وحفظ التشريف للذات البشرية، ولتجاوز الصيغة الخارجية للعلاقة بين الإله والإنسان، فإن طه عبد الرحمن قد شكل بوساطة جملة من المفاهيم القرآنية التي تحفظ شرف الإنسان ومقام الإله معاً، يقول: "...أنهم يعتبرون العلاقة بين الإرادتين الإلهية والإنسانية علاقة بعد، لا قرب... فهنا كانت المقولتان لا تستعملان في حقه إلا على سبيل المجاز؛ لأن بعده معنوي يفيد السخط أو العلو، وقربه معنوي يفيد الرضا أو الإطاحة."[1] ومعنى ذلك أن العلاقة هي ليست مكانية وليست ندية؛ لأنّ البعد المعنوي يوجب من حيث القيمة السخطية والعلو عما يفعله البشر من شرور، وعلى عكسها القرب الذي يقتضي الرضا والإطاحة وهو الأصل، ثم يتبع قائلاً: "فيكون، بحكم الألوهية، أقرب إلى الإنسان من نفسه، بل يكون خير واسطة توصله إلى نفسه وتصله بها، ويكون الإنسان بحكم مألوهيته، بعيداً عن نفسه وعن إرادته، لا تقربه منها إلا إرادة ربه... فيلزم أن تكون أقدر على الإطاحة بحاجاته من إرادته."[2] ومعنى ذلك أن الله قريب معنوياً من الإنسان؛ مما يمنع تحيّز الإله، وفي الآن نفسه يكتسب الإنسان مقامه وشرفه بالقرب من الله الذي يعيد إليه إرادته ووجوده وقيمته الإنسانية، وذلك لتكون إرادته من إرادة الله.

---

(١) المرجع السابق، ص ١٩٨.

(٢) المرجع السابق، ص ١٩٨.

لذا، فعبادة غير الله تورث البعد. ومن ثم، الطاغوت الذي يجعل من الذات البشرية مقيدة إلى ما تعبد مستلبة عنها وإرادتها، في حين القرب من الله يجعل إرادته ملكه بفعل الإحاطة الإلهية التي تعرف الإنسان أحسن مما يعرف نفسه، وما في صالحه فتتوسع مداركه وإرادته ويزداد شوقاً كلما اقترب من الله.

ويضيف في كتابه "بؤس الدهرانية" مقولة جديدة هي المعية، يقول: "...أن الوصف الوجودي اللائق بالإله ليس الخارجية، وإنما هو المعيّة."[1] فهي معية تعني أن كل من هنالك في الوجود خاضع لرعايته ونظره؛ ولهذا، يظهر نوعان من المعيّة، الأولى التي اصطلح عليها المعية الأينية التي تخص جميع الخلائق، والمعية العينية التي تخص عباد الله المخلصين؛ أي خاصة الله ﷻ، ولكن الإنسان يسلك في حياته بمعيّة الله، فهو قد نال الشرف بذلك، فالله لا يتسلط عليه فيلغي وجوده، بل يحقق له التكامل والترقي نحو أشرف المقامات.

ب - علاقة الرحمة لا التسلط:

إن علاقة المعية والقرب كلتيهما يجب أن تتصف بصفة الإله، وهي الرحمة؛ ما من شأنه أن يدفع عنها صفة التسلط، فالتسلط لا يليق بمقام الإله، الذي وصف نفسه بالرحمة "الأصل في الكون، إيجاداً وإمداداً؛ فإذن، ما بال بعضهم يزعمون الوجود الخارجي للإله ينزع عن الإنسان إرادته، والإرادة هي نفسها رحمة عظمى خصه بها تفضيلاً له عن كثير من خلقه!"[2] وهذه الراحمية هي من خلقت في الإنسان الإرادة وشرّفته على الكائنات الأخرى، فالإرادة البشرية هي عطاء رحماني وليس منجز بشري.

---

(١) عبد الرحمن، **بؤس الدهرانية**، مرجع سابق، ص ٧٣.

(٢) المرجع السابق، ص ٧٣.

وبهذا يفسر طه عبد الرحمن العلاقة بين الله والإنسان، تفسيراً قرآنياً، ينفي عن الله صفات البشر والحلول والتجسد؛ أي الصفات التي تحط من قيمة الله وتنزع عنه صفات التنزيه والسبحانية التي يجب أن تكون في خالق الكون، فما دام الناظر في فسحة الكون ينبهر بعظمة الكون، فكيف لا تكون لخالق هذا الكون أجل الصفات وأكملها؟

ونفي الشبه بالله ينتج بالضرورة تعديل في العلاقات بين الله والإنسان، فالعلاقات يجب أن لا تتخذ صيغة مكانية تجسيدية بقدر ما يجب أن تكون علاقة تنزيه وتشريف تليق بحق الله، وهي علاقة معنوية، يتشرف الإنسان بها فيستعيد إرادته. وعلاقة المعية، يصحب الإنسان فيها إلهه معه أينما سار فيرتفع مقامه بها، وهي تتصف بالرحمة التي هي أصل وجودها.

ت- علاقة إيجاد القيم:

لكون الله محيط بالإنسان، فهو بالضرورة الأعلم بما يصلح له، فهو الأولى بالقيم الأخلاقية، ليكون مصدراً؛ والمصدرية هنا لا تعني القهر، ومن أهم مستلزماتها أن يكون الإنسان حراً، وإلا فقدت قيمتها بوصفها قيماً تكليفية؛ إذا لا تكليف دون حرية الإدارة، فالقيم لا تتخذ صورة تسلطية على الإنسان، بل اختيارية.

وانطلاقاً من هذه الأطروحة يمكن طرح السؤال الآتي: ما هي القيم؟ وكيف يثبت طه عبد الرحمن وجودها الإلهي؟

أما بالنسبة للقيم فيعرفها بقوله: "القيم هي المعاني الروحية التي أُعطيت للإنسان، لكي يتمكن من العروج بروحه إلى عالم الملكوت."[1] ومعنى ذلك، فالقيم ليست من عالم الشهادة، إنما هي آيات من عالم الملكوت ممنوحة للإنسان،

(١) عبد الرحمن، **دين الحياء**، مرجع سابق، ص ٧١.

لكي يعرج بها ويحقق الكمال، وهذا ما يمنحها صفة التعالي، وإلا لما منحت الإنسان القدرة على العروج.

ولاعتبار ملكوتية القيم الأخلاقية، فإن إثبات طه عبد الرحمن لذلك يكون بردها إلى موحدها وهو الله، يقول: "والشاهد على صفتها الملكوتية أن هذه المعاني لا توجد في عالم الملك وجود الأشياء المتصفة بها، فلا نراه بأبصارنا كما نراها."[1] فالقيم موجودة فعلاً في واقعنا، لكنها لا تتصف بخصائصها الظاهرة، فهي أعلى منها؛ أي من عالم الملكوت، وليس من عالم الملك.

وهذا الدليل الذي يسوقه طه عبد الرحمن يعمل وفق نظام الاختزال الجدلي، وقد تم على النحو الآتي: إذا كان العالم مقسم إلى قسمين؛ الأول مرئي والثاني غير مرئي، والقيم هي إما من العالم المرئي أو العالم غير المرئي، لكن صفاتها لا يتصف بها العالم المرئي. إذن، فهي من مصدر متجاوز لحدود العوالم المرئية، وهي بذلك إن كانت من عالم متجاوز لهذا العالم، فهي لا بد أن تكون من الإله وليس من الإنسان، فكما أن الإنسان ليس خالقاً لنفسه، فليس هو من يضع القيم.[2] وهذا الاستدلال يورده طه عبد الرحمن في إطار دحض ندية الإنسان للإله، فكما أنّ الإله خالق الكون وخالق الإنسان، فله كذلك الأمر، وهذا يجسده قوله تعالى: ﴿إِنَّ رَبَّكُمُ ٱللَّهُ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ فِى سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ ٱسْتَوَىٰ عَلَى ٱلْعَرْشِ يُغْشِى ٱلَّيْلَ ٱلنَّهَارَ يَطْلُبُهُۥ حَثِيثًا وَٱلشَّمْسَ وَٱلْقَمَرَ وَٱلنُّجُومَ مُسَخَّرَٰتٍۭ بِأَمْرِهِۦٓ ۗ أَلَا لَهُ ٱلْخَلْقُ وَٱلْأَمْرُ ۗ تَبَارَكَ ٱللَّهُ رَبُّ ٱلْعَٰلَمِينَ﴾ [الأعراف: ٥٤] وقد ساقت الآية الكريمة التخليق الكوني من السماوات إلى العرش إلى ثنائية الليل والنهار، لتصل إلى تأكيد أمرين، هما: الخلق والأمر، هذا ما يؤكده طه عبد الرحمن على أنه ترابط بين الخالقية بالأمرية؛ أي أن مصدر الخلق هو مصدر الأخلاق، كما أن القيم متعالية لا بد أن يكون موجدها متعال.

---

(١) المرجع السابق، ص ٧٢.

(٢) عبد الرحمن، **بؤس الدهرانية**، مرجع سابق، ص ٧٨.

ولكن كيف يمكن أن يكون الله مصدراً للقيم؟ وكيف يتلقاه الإنسان؟ وكيف يحققها؟

٢ - الأسماء مصدر القيم الأخلاقية:

إذا كان الله مصدراً للقيم الأخلاقية، فإن مردّ ذلك هو جمعه سبحانه وتعالىٰ لأجلِّ الصفات وأكملها، ولكونه كذلك سبحانه فلا بدّ أن تكون الأسماء الدالة علىٰ هذه الصفات دلالة علىٰ القيم الأخلاقية، وهنا موضع التمركز في أطروحة طه عبد الرحمن الأخلاقية، التي يمكن الاصطلاح عليها بالنظرية الأسمائية للقيم الأخلاقية.

وبهذا يلخّص طه عبد الرحمن مصدرية القيم الأخلاقية في قوله: "وحيث إننا نسلّم بأن الأسماء الحسنىٰ هي مصدر القيم الخلقية، وأنَّ الخالق سبحانه وتعالىٰ، يتولىٰ تخليق الإنسان بأن يتجلّىٰ بها عليه، وجب أن تتعرّف من بين هذه الأسماء إلىٰ الاسم الذي يتحقّق بها أصل هذا التخليق."[1] هذا النص يحدد لنا ثلاثة عناصر أساسية، هي: الأسماء الحسنىٰ هي أصل التخليق؛ لهذا، وجب تعرّفها أولاً، ثم تعرّف أيها أصل للتخليق. وأخيراً، إن الله سيتولىٰ تخليق الإنسان؛ ولهذا، سأعمل علىٰ تناول العنصرين الأولين، ويؤجل العنصر الثالث إلىٰ آخر مبحث؛ لأنه من متعلقاته.

أ - مفهوم أسماء الله الحسنىٰ:

بعد توحيد الخالق عزَّ وجلَّ، يأتي دور أسماء الله الحسنىٰ، من حيث الترتيب في أهمية الدلالة علىٰ الله عزَّ وجلَّ، وقد دار في إطار المجال التداولي الإسلامي نقاشٌ واسعٌ حول علاقة الذات بالصفات، والأسماء وما إلىٰ ذلك، ومن هذا النقاش سينطلق طه عبد الرحمن في تحليله لمسألة العلاقة بين الذات والصفات.

---

(١) عبدالرحمن، **دين الحياء**، مرجع سابق، ص ١٦٩.

وفي البداية قبل أن يورد خصائص الأسماء الحسنى لله فإنه يضع تعريفاً أولياً، يتوارى في أغلب كتبه، الذي بدوره سيتحدّد بوصفه دليلاً على مصدرية أسماء الله الحسنى للقيم الأخلاقية والجمالية، وقد جاء في قوله: "لقد ذكرنا أن ميثاق الإشهاد هو الأصل في إدراك الكمالات الإلهية، وهي عبارة عن صفات إلهية، والتي تدل عليها الأسماء الحسنى... ولما كانت الأسماء الحسنى جامعة للكلمات الإلهية، فقد وجب أن تكون هي مصدر الصلاحات العملية."[1] ومعنى ذلك أن أسماء الله الحسنى هي كمالات إلهية، تدل على صفات الله عزَّ وجلَّ.

ويستخلص طه عبد الرحمن من عبارة "الأسماء الحسنى" دلالة مهمة يلخصها قوله: "وقد امتاز اللسان العربي بكون لفظ الاسم فيه يحتمل أن يكون مشتقاً من اللفظ السمو، والسمو، إنما هو الخاصية التي تحدد بها القيمة أصلاً، فالقيمة هي المعنى الروحي الذي يسمو بالإنسان."[2] من هنا تأتي كل استدلالات طه عبد الرحمن على مصدرية الأسماء الحسنى للقيم الأخلاقية.

فالوجود الإنساني مزدوج الطبيعة، ففيه الوجود القاصر على الظواهر المرئية المحكومة بالقوانين المادية لا القيم، والوجود المتعدي الذي يتجه إلى القيم، والقيم هي معانٍ روحية كما سبق تحليلها سابقاً.

والبعد المتعدي فيه هو الروح التي تحمل ذاكرة فطرية تحوي في طياتها وحدانية الله، وأسماءه الحسنى، فبوساطة الروح يسعى الإنسان إلى تحصيل الكمال، الذي لا يحصله بعده القاصر، بل بعده المتعدي، الذي يتحقق من خلاله التعدي. وعليه، فإنسانية الإنسان تتحقق بقدر التحقق بالقيم، فالإنسان يتكامل كلما تحققت فيه القيم، فالقيم هي كمالات يصلح بها حال الإنسان ويسمو.

---

(١) المرجع السابق، ص ٥٩.

(٢) المرجع السابق، ص ٥٩.

ولكون أسماء الله تجليات لله على الخلائق، ما يمكن أن يسمو به الإنسان ليتحقق كماله، وهنا يظهر التناسب بين القيمة والاسم فكليهما سموّ، وكليهما روحي، وكليهما من عالم الملكوت، وليس من عالم الملك، وقد لخص كل هذا الاستدلال قوله: "ذلك أن القيم والمثل مأخوذة من الكمالات التي يتصورها الإنسان، ولا يخفى على ذي بصيرة أن الأصل في هذه الكمالات هو الصفات التي تدلّ عليها أسماء الله الحسنى، فكل اسم تتولد منه قيمة فأكثر."[1] لتكون القيم الكمالات وجب أن تؤخذ من مصدر كامل وهو أسماء الله، التي تولّد عدداً لا نهائياً من القيم؛ لهذا، وجب تحديد خصائص أسماء الله الحسنى، ونوجز هذه الخصائص في قوله: "...أن الأسماء الحسنى لا نهاية لعددها، ولا لوحدتها، ولا لكمالاتها، وأنها خزائن القيم المثلى التي لا تنفد."[2] ويورد ثلاث خصائص مهمة، هي:

- **إنَّها لانهاية لها:** ما يقصد به أنه ما دامت كمالات الإله لا تنتهي فكذلك أسماؤه لا نهاية لها، ولا يمكن إحصاء عددها، وهذا الإمداد اللانهائي يكون في عددها من جهة، ومن جهة ثانية في الاسم الواحد أيضاً، فكمالاته لا تنتهي لا سيما في تداخلها فيما بينها.

- **واحدة في ذاتها:** ووحدة الأسماء يستمدها طه عبد الرحمن من الموقف الاعتزالي لا الأشعري، يقول: "في حين أنه لا يمكن تصور الصفة إلا قائمة في الذات، غير أن هذا الفرق يعترض عليه من جهة أن ثبات الذات من ثبات صفاتها، وأن قدرها قدر الذات، فالذات بلا صفة كلا ذات، بل إنَّ الذات هي نفسها الصفة التي تخبر عن ثبوت الخاصية الذاتية للذات."[3] ومن ثمّ، فالذات واحدة أحدية، كذلك صفاتها واحدة باعتبار أنها تدلّ على إله واحد أحد، ويسوق هذه الصفة في

---

(١) عبدالرحمن، **بؤس الدهرانية**، مرجع سابق، ص ٧٤.

(٢) عبدالرحمن، **دين الحياء**، مرجع سابق، ص ٨٦.

(٣) المرجع السابق، ص ٦٤.

إطار دحضه لتقسيمات الأسماء وتبعيضها إلى صفات دالة على الذات، وأخرى على الفعل، وأخرى على الصفات، بل هي كلها دالة على صفات الذات.

- **القابلية للتخلق**: أما آخر خاصية فتلك المتعلقة بأنها قابلة للتخلّق، لكنه تخلق ائتماني، سنتعرفه في آخر عنصر في هذا المبحث.

ب - أسماء الله الحسنى المنتجة للتخلق:

سبق تحديد مفهوم أسماء الله الحسنى، والمفهوم الذي تم تحديده بثلاثة محددات، أنها كمالات وتجلٍّ لله عزَّ وجلَّ، وكذلك هي مصدر للقيم ولنمو الإنسان، وهذا المحدد الأخير يحتاج إلى تفصيل آخر، وهو ضبط الأسماء التي تكون مصدراً للقيم، علماً أنَّ هذا الفعل ليس تجزيئياً بقدر ما أنه إيجاد الاسم الجامع للكملات الأخرى.

وطه عبد الرحمن في تأطيره لفلسفته الأخلاقية انطلاقاً من أسماء الله الحسنى، يقوم بثلاث خطوات؛ لتعيين الاسم المنشئ للقيم الأخلاقية، الخطوة الأولى، تصنيف الأسماء الحسنى، لاستخراج الاسم القابل لأن يكون مصدراً للقيم، ثم استخراج الاسم الجامع للأسماء الحسنى، ثم الاسم المصدر للقيم.

- **تصنيف الأسماء الحسنى:**

يصنّف طه عبد الرحمن الأسماء الحسنى إلى ثلاثة أنواع من الأسماء، هي:

- الأسماء التي يستحيل بلوغها وتحصيلها، والتي استأثر الخالق بها وحده كالصمدية والسرمدية.

- والأسماء التي ينهى أن ينازعه فيها البشر كالكبرياء والعظمة، وإلا وقع في حالة الاختيان.

- والأسماء التي يمكن للإنسان التخلّق بها، كالعدل والإحسان وغيرها، وفق ما يطيقه الإنسان، وبقدر إمكان صبره وتحصيله المعنوي. ومن هنا، وجب تحديد الحاكم على كل هذه الأسماء، وما طبيعة حكمه عليها؟

- الاسم الجامع:

يعُدّ طه عبد الرحمن أن اسم "الرحمان" هو الاسم الجامع لكل الأسماء الأخرى، وهو ما يشكل الخيط الرابط بينها، ولا يمكن تفسيرها إلا وفقه، يقول: "لا يخفى أن الراحمية الإلهية خاصية تتحدد بها الأسماء الحسنى، بحيث تتأسس عليها واحدة واحدة، وإلا فلا أقلّ من وزنها من أنها تستلزمها واحدة واحدة."[1] ومعنى ذلك، أن الرحمة تصحب أي اسم من أسماء الله الحسنى، فهي في الحد الأعلى مصدر لكل أسماء الله الحسنى، لا سيما وأن الله عزَّ وجلَّ يبتدئ كتابه العزيز الحكيم بـ: "باسم الله الرحمان الرحيم" فالبسملة هي وصف لله بالرحمان والرحيم؛ مما يؤكد أن كل ما سيأتي هو نابع من البسملة، في الحد الأدنى، فإن أي اسم من أسمائه الحسنى يلزمه اسم الرحمان ويصحبه.

ودليله على ذلك خَلْقي وأخلاقي، فأما الخلقي فيظهر في كل الموجودات من خلال رحمته التي تتجلّى أكثر في رازقيته، بل حتى في أشد المظاهر التي قد تبرز فيها وحشية الطبيعة، تجد فيها رحمة الله قد وسعتها، إما لحفظ التوازن الطبيعي أو إعادة تشكيل جديد يتيح لحياة أفضل، أما أبرز صورة للرحمة الأم ومولودها.

وأما الرحمة الأخلاقية فأبرز دليل عليها أنها سبقت غضب الله ﷻ؛ إذ بين ذلك بقوله: "تتنزل الرحمة منزلة أصل الخير، وينزل الغضب منزلة أصل الشر، فيتعين أن تقدم خلق الرحمة بوصفه أساس كلّ خير، على أي خلق آخر" وذلك أنّ الأسماء التي تبرز غضبية الله فهي الأخرى تخفي في طياتها رحمة ما، يقصد منها دفع شر ما.

---

(١) المرجع السابق، ص ١٤٩.

- **الشهيد اسم الله المنشئ للقيم:**

إذا كان التخليق يأتي بفعل الله عن طريق أسمائه الحسنىٰ، وتعامل الإنسان معها فلا بد أن يتم وفق المواثيق المحفوظة في ذاكرته الروحية؛ أي ميثاق الشاهدية، وقد شهد الله أننا وحدناه، وشهد بعضنا علىٰ بعض، وشهد الرسول ﷺ علينا، وأما الميثاق الثاني فيتمثل في الأمانة التي حمّله إياه الله ﷻ.

ويتحدد مفهوم الشاهدية في ثلاثة محددات أساسية، هي من تمنحه صفة المصدرية للقيم الأخلاقية، وهي: الرحمة بوصفها مصدراً لكل الأسماء الحسنىٰ، والقرب؛ لإلقاء الأمرية، والإيجاب وهذه المحددات مترابطة؛ لتكوّن مفهوم التشهيد، وقد بين ذلك – طه عبد الرحمن– بنص موجز بقوله: "إذا كانت الشاهدية خاصية يتجلّىٰ فيها القرب الإلهي، فليس هذا القرب عبارة عن قرب الرحمة كما هو الشأن بالنسبة إلىٰ الآمرية فحسب، بل هو نفسه رحمة من نوع خاص؛ إذ هو عبارة عن رحمة القرب."[1] يعني أن الشاهدية محكومة بمبدأ الرحمة ذاتها، والشهود قرب إلهي إلىٰ الإنسان، والقرب في حد ذاته رحمة.

والتشهيد الإلهي ما دام هو قرب الله الذي حدد من خلاله علاقة الإنسان بالإله، فهو عينه الشهيد لاعتبار أنه توسط إلهي بين الإنسان وسموه وتحصيله للأسماء الحسنىٰ الأخرىٰ؛ إذ يمنحه بفعل الشهيد السمع والبصر، وكليهما رحمة إلهية، وهما كذلك أركان التشهد، فالسمع هو التلقي القريب؛ ليصير الإنسان سميعاً، والبصر القريب الذي يصبح فيه الإنسان مستجيباً للأمر الإلهي. ومن ثمّ، فإن التشهيد هو الاسم الذي يُحصِّل من خلاله الإنسان باقي القيم.

ويلخص طه عبد الرحمن، أطروحته بقوله: "أن شاهدية الإنسان من شاهدية الإله التي توجب عليه حفظ المراقبة، وأن راحمية الإنسان من راحمية الإله التي

(١) المرجع السابق، ص ٩٥.

توجب عليه حفظ الأمانة، فلزم أن تكون الشاهدية الإلهية هي الأصل في الأخلاق؛ إذ إنها تتضمن الآمرية وتقترن بالراحمية وبائتمان الإنسان على القيم كما تقوّم أعماله وتتوسط فيها."[1] يلخص هذا النص كل أطروحته؛ إذ إن اسم الله الشهيد بركنيه السميع العليم، وهما اسمان لله عزَّ وجلَّ يتلقّاهما الإنسان، وفق المبدأ الأنطولوجي المتمثل في التشهيد، أما إكساب الله للإنسان فهو يتم بوساطة مبدأ الائتمان وهو المبدأ الأنطولوجي الثاني، وأما بالنسبة للرحمة فهي تقترن بكل الأسماء الواردة، وهي الشهيد بركنيه العليم والسميع، فالشاهدية تمثل القرب الإلهي، عكس الآمرية التي تقتضي إلقاء خارجيّاً، وباحتواء الشاهدية للأمرية تصبح الأحكام الشرعية أحكاماً ائتمانية رحمانية.

٣ - طبيعة القيم الأخلاقية:

تُسائل الفلسفة طبيعة القيم الأخلاقية من حيث إنها كيانات مادية أم روحية، أفعال أم ذوات، لكن ما يضيفه طه عبد الرحمن، هل هي جلالية أم جمالية؟ وكل هذه الأسئلة تهدف إلى الكشف عن البعد التكاملي في تصور الأخلاق عند طه عبد الرحمن، وتجريده من حيث ارتباطه بالتوحيد.

والشاهدية بوصفها تنطلق من اسم الله الشهيد وتحتوي أسماء أخرى كالقريب والسميع العليم، فإنها بوصفها ممارسة أخلاقية تنطلق من حديث رسول الله ﷺ المعروف بحديث جبريل ومفاده: "قال: وما الإحسان؟ قال: أن تعبد الله كأنك تراه، فإن لم تكن تراه فإنه يراك."[2] والحديث هنا يشهد بأمرين اثنين، هما: عبادة الله كأنك تراه، والأمر الثاني فإنك إن لم تكن تراه فهو يراك؛ إذ جعلها طه

---

(١) المرجع السابق، ص ١٨٠.

(٢) البخاري، أبو عبدالله محمد بن إسماعيل بن إبراهيم. الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور الرسول ﷺ وسننه وأيامه، المعروف بـ **صحيح البخاري**، تحقيق: صدقي جميل العطار، المجلد الأول، بيروت: دار الفكر، ٢٠١١م، كتاب الإيمان، الحديث رقم (٥٠)، ص٣٢، وطرفه في (٤٧٧٧).

عبد الرحمن مستويين في الشاهدية يتقوّم بالعبادة لتحصيل التخلق، وقد اصطلح على الأول "بالشاهد العياني"الذي وصفه بقوله: "حتى كأنه نظر كله، متقلباً أيما تقلب في عروجه إلى ربه؛ إذ تتوارد عليه،إذا ذاك، أسباب التقرب من كل الجهات..."[1] بمعنى أن يعرج إلى ربه، فيرفع في مقامات التكامل الإنساني مُمِدّاً إياه بالقيم العليا، ليتلقفها بوصفها أمانات يؤتمن عليها، أما التقرب البياني فهو ليس نظراً في وجه الله، أينما ولّى وجهه رأى الله، وإنما هو نظر إلى مولاه بوصفه رقيباً عليه. ومن هذه الشاهدية يستخلص طه عبد الرحمن، طبيعة القيم الأخلاقية.

أ- القيم الأخلاقية روحية ملكوتية:

وقد عبّر عن ذلك في قوله: "لزم أن تكون هذه المعينات المعنوية قد تلقاها الإنسان من عالم غير العالم المادي الذي يجد فيه الحالات الجزئية العادلة؛ أي من عالم روحي؛ وبهذا، تكون القيم الأخلاقية معانيَ موجودة أصلاً في العالم الروحي."[2] وهذا النص هو نتيجة لاستدلال سابق عليه، مفاده أن القيم هي ما يجب أن يكون عليه الواقع، ولا تعكس الواقع، وهي ليست من عالمنا المرئي، بل هي من عالم الروح، وقد حملتها الروح بصفتها ذاكرة فطرية.

وهنا يستنتج طه عبد الرحمن العلاقة بين العبادة والقيم، فالعبادة تتعلق بالأمانة التي أوكلها الله إليه؛ إذ يتخلّى فيها الإنسان عن الاختيان، وهو النسبة التي تقوم بها النفس، ليستعيد فيها الإنسان القيم الروحية المكنونة في الذاكرة الفطرية.

ب- القيم إحسانية جملية:

صرح طه عبد الرحمن بالطبيعة الجمالية للقيم الأخلاقية في كتابه "سؤال الأخلاق"، ثم لتشهد بعد ذلك تطورات أكبر في كتابه "دين الحياء" والفارق في

---

(١) عبدالرحمن، **دين الحياء**، مرجع سابق، ص ١٤٦.

(٢) المرجع السابق، ص ١٢٧.

التطور أن في سؤال الأخلاق كان يطرحها في إطار نقده للحداثة الغربية، أما في الكتاب الثاني فقد طرحها في إطار نقده للعقلانية المسددة، وتجلياتها في الأخلاق والأحكام الشرعية.

وفي كتابه سؤال الأخلاق صرّح قائلاً: "بل إن الأخلاق نفسها تصير... بمنزلة قيم جمالية صريحة، والشاهد على ذلك أمران اثنان؛ أحدهما: أن العلاقة التي يصل المتخلق إلى إنشائها مع القيمة الخلقية ليست علاقة تقبل إلزامي أو امتثال قمعي، وإنما علاقة تأثر شعوري وتذوق وجداني. والأمر الثاني: أن القيمة الخلقية عنده هي أسمى من القيمة النظرية؛ نظراً لأن القيمة النظرية تقف عند حدود الأسباب الظاهرة للأشياء، بينما القيمة الخلقية تتعدى هذه الأسباب إلى ما يمكن فيها من معادن مخفية تعلو بهمة الإنسان."[1] ما يبرز في هذا النص هو التماثل بين القيم الأخلاقية والجمالية، التي يتوصل إليها العقل المؤيد.

وهذا التماثل يتجلّى في أمرين اثنين، هما: الذوق والسمو، فالجمالية تتسم بهما، فهي ذوق يسعى فيه الإنسان بالسمو، والعقل المؤيد يتعاطى مع القيم الأخلاقية ليست بصفتها أوامر؛ مما يجعلها تصوراً خارجياً، بل يجعلها ذوقاً جوانياً يهزّ كيانه ووجدانه كله، وهو على هذه الحال يرتقي بالقيم الأخلاقية، لتصير صوراً جمالية.

أما في كتابه "دين الحياء" فإن الفقه الائتماري الذي سرعان ما تحوّل إلى حالة اقتتال، بسبب تصور جلالي للألوهية أورث القسوة والخشونة، بهذا جاء التصور الائتماني مخرجاً من هذه الأزمة، التصور الذي يتأسس على مفهوم الرحمة بوصفها الاسم الجامع لأسماء الله الحسنى؛ إذ أكد طه عبد الرحمن قائلاً: "كما اعتبر النظر الائتماني أن الشاهدية هي الصفة الإلهية التي تجمع بين الآمرية والراحمية وتستبدل بالآمرية البعيدة آمرية قريبة، واتخذ من معرفة هذه الشاهدية موضوعاً له، ساعياً إلى

(١) عبدالرحمن، **سؤال الأخلاق**، مرجع سابق، ص ٨٨.

تكوين تصور جمالي للألوهية، ينعكس على العقل بالسعة وعلى السلوك باللين."[1] فالشاهدية التي يتحقق وفقها مبدأ الإحسان كما ورد فيها الحديث السابق، تنبني على فلسفة الائتمان، الذي يقوم على أمرين، هما: القرب الإلهي أولاً، وحالة الاختيار ثانياً، فهما عكس الآمرية التي تقوم على الإلزام والقهر، فتختفي فيها حالة الشعور الجمالي بالألوهية. أما الشاهدية فتنتهي إلى جمالية القيم التي تنتهي إلى جمالية الخالق سبحانه.

والفارق بين الفقيه الائتماري والفقيه الائتماني، أن الأخير يسمو بالآمرية الإلهية من الجلالية إلى الجمالية، أما الفقيه الائتماري فينتهي عند الحدود الشرعية ويقيمها على أساس الجلالية؛ ما من شأنه أن يفقدها القيم الأخلاقية، والجمالية التي تسمو بها، فعنصر الجمال هنا هو الشعور بجمالية الخلق والسمو بالأمر إلى الأمانة.

ومن هنا يظهر أن الأخلاق ذات طبيعة روحية جمالية إحسانية، وذلك راجع إلى الأسس التوحيدية؛ أي المنظور المعرفي التوحيدي الذي تبناه طه عبد الرحمن، والذي يقوم على أساس الشاهدية بوصفها أصل الأخلاق، وهي ميثاق كوني. والائتمانية، التي تتأسس على بعدين هما: القرب الإلهي والاختيار، تتضمن أمانة العبادة، فإنما تعمل على إنتاج ممارسة أخلاقية تحتوي داخلها الجمال. ومن ثمّ تنفي النظرية القائلة لا جمال مع الأخلاق، ولا أخلاق مع الجمال.

ثالثاً: أركان القيم الأخلاقية وأسسها

الفرق بين المصدر والأساس، يكمن في أن القول بالمصدر، هو المعين الذي تصدر منه كل القيم الأخلاقية، وتحدد عند طه عبد الرحمن في أسماء الله الحسنى، وقد تحقق أكثر مع اسمه الشهيد لتصبح القيم الأخلاقية كلها نابعة منه، أما الأساس فمهمته في نظم القيم الأخلاقية، فهو بمثابة المرشد والمنظم لها؛ أي أنه هو من يخلق منظومة أخلاقية.

---

(١) عبدالرحمن، **دين الحياء**، مرجع سابق، ص ٩٦.

لهذا، يسعي طه عبد الرحمن إلى تأسيس الأخلاق وفق اسم من أسماء الله، ليتماشى مع مصدرية الأسماء للقيم الأخلاقية من جهة، ومن جهة ثانية يسعى إلى تأسيس القيم الأخلاقية وفق نظام مركزي، يعمل بوساطته على إعادة الإسلام إلى مفهومه الحقيقي.

١ - شروط التأسيس:

القيمة الأخلاقية الأساس التي بحث عنها طه عبد الرحمن، تستلزم أن تكون متحققة بشروط أساسية، إن توفرت فيها فهي أساس لكل القيم، وهذه الشروط ماهي إلا بحث عن قيمة أخلاقية خالصة تصلح لأن توجه كل القيم الأخرى وتسددها، وتحقق لها التكامل.

ويلخص طه عبد الرحمن في قوله: "... أن حقائق الشاهدية، توجب أن يستوفي الخلق الذي تتفرع منه الأخلاق شروطاً محددة، هي: الأخذ بالباصرية، الاتصاف بالائتمانية الأصل الفطري التمييز من الحيوان والاتّصاف بالملكوتية والاشتقاق من الأسماء الحسنى."[١] وكل هذه الشروط يمكن أن نجردها في مبدأين، هما: الملكوتية والإنسانية، فأما الملكوتية فتتمثل في أن هذه القيمة الأخلاقية تتجاوز العالم المرئي، فتتكون من الفطرة؛ أي الذاكرة الأصلية الروحية، وإنها ملكوتية لا مالكية، وأنها من أسماء الله الحسنى. والمبدأ الثاني تقوم عليه هذه الشروط هو الإنسانية، وتتجلى في الباصرية وهو الإدراك الوجداني، والتمييز عن الحيوان، والائتمانية بحيث تحقق العبادة والأمانة على القيم.

٢ - الحياء أساس القيم الأخلاقية:

استحق الحياء أن يكون قيمة أخلاقية مؤسسة للقيم الأخلاقية الأخرى، لكونه استوفى الشروط التي وضعها طه عبد الرحمن، والتي سبق الإشارة على أنها

---

(١) المرجع السابق، ص ٢٠٦.

تنبني على مبدأين، الملكوتية والإنسانية، وهذا الاستحقاق الذي تميز به الحياء، جاء نتيجة لبنية الاستحياء ذاتها، التي يبرزها قوله: "إذا قال قائل أستحي من فلان أفعل كذلك، فواضح أنه يربط بين عناصر ثلاثة، هي: الذات المستحية، والذات المستحى منها، والموضوع المستحى لأجله."(١) ومنه فإن هذه العلائق الثلاث تستدعي المستحيي منه وهو الإله، وفاعل الاستحياء، والمستحى لأجله، وهو العمل الأخلاقي.

وكل الشروط وفق هذه البنية متوفرة، فالباصرية ممكنة؛ لأن الاستحياء من الله يقضي استحضاره في الوجدان ومنه بالإبصار، والأمر نفسه بالنسبة للائتمانية، فالإنسان بوصفه مؤتمناً، فإنه يستحي من خالقه الذي ائتمنه على خلقه وعلى باقي القيم، وعلى أسماء الله الحسنى، ومنها الحيي، وهذا الخلق لا بد أن يكون من عالم الملكوت؛ لأنه لا يخضع للمشاهدات الحسية، ولا بد للإنسان أن يكون حصل عليه بفطرته، فأصبح يتميز به عن باقي الحيوانات به، وأهم عنصرين استوفى فيهما الحياء لشروط التأسيس خاصتين أساسيتين، هما: الشعور بالكمال؛ أي السعي المستمر للتكامل، يقول طه عبد الرحمن: "علماً بأن الاسم الإلهي يوجب كمالاً لانهاية له، فإنه يبقى على حيائه لا يخرج منه مطلقاً، حتى ولو أتى ما أتى من أعمال البر والتقوى، بل، على الضد من ذلك، قد لا يزيده مزيد تغلغله في هذه الأعمال إلا استغراقاً في حيائه."(٢) فالحياء يقف فيه الإنسان بين نقصان العمل وكمال المثال؛ لهذا، يستحي من نقص عمله، فيزيد ذلك جداً على جدّ، واجتهاداً على اجتهاد، لكي يحقق التكامل أكثر فأكثر.

وأما العنصر الثاني فهو العلاقة بين الحياء وباقي القيم الأخلاقية، يقول: "ينزل الحياء من الأخلاق منزلة المرشد لها في حصول التخلق بها، فلا يدخل

(١) المرجع السابق، ص ١٨٩.

(٢) المرجع السابق ، ص ١٩٩.

الإنسان في خلق، ولا يأخذ في الارتقاء فيه إلا باصطحابه للحياء، كأنما الحياء مدوّن في بنية أي خلق كريم."[1] وهذا؛ لأن الشعور بالنقص يوقظ عملية التكميل المستمر. وعليه، ينقل الحياء القيم الأخلاقية من قيمة إلى قيمة أعلى منها ويربط بينهما، ويحقق تكاملاً. من هنا، يتضح أن الحياء قيمة أخلاقية ناظمة لتكامل القيم، من حيث سمو الممارسة، وهو ما اصطلحت عليه بالتكامل المقامي، وكذلك هو ناظم للقيم فيما بينها وهو ما اصطلح عليه بالتكامل النظمي، وبهذا يستحق الحياء أن يكون القيمة الأخلاقية المؤسسة.

٣ - الحياء وكيفية التأسيس:

الحديث عن الكيفية هو جوهر الفلسفة الائتمانية، التي تقوم على فكرة جوهرية هي الأمانة التي تتأصل في الرحمة، فإن الحياء هو الآخر يتأصل في الأمانة، قال طه عبد الرحمن: "لا أمانة بغير حياء؛"[2] أي إنَّ حصول الأمانة لا يتم إلا بوجود الحياء؛ ولهذا، وجب تأسيس الإسلام، وفق مبدأ الحياء.

رابعاً: التزكية والتحقق بالقيم العليا

كما لا يفوت طه عبد الرحمن الكشف عن الطريقة التي تتحقق بها القيم الأخلاقية التي أظهرها في فلسفته، فإنه لا يمكن اكتشاف تكامل الوجود البشري وتحقيق هذا التكامل إلا من خلال مبدأ التزكية، ومنه يمكن أن نكتشف بعمق الممارسة التوحيدية التكاملية في نظم إدراك العالم وتفسيره عند طه عبد الرحمن.

ويمكن تقسيم هذا العنصر إلى المفردات الآتية:

١ - مفهوم التزكية، وإنسان الكوثر.

٢ - التزكية والتشهيد، والائتمان.

---

(١) المرجع السابق، ص ٢٠٠.

(٢) المرجع السابق، ص ٢٠١.

١ - مفهوم التزكية وإنسان الكوثر:

للإنسان- كما سبقت الإشارة - بعد أفقي وآخر عمودي، والأخير عادة ما يضيق على وجوده، بأن يختزله في حدود البعد المرئي، وعملية الاختزال تتم بوساطة غلبة النفس بمنطوقها التسيدي وطبيعتها الغرائزية على الروح، فيحصل النسيان، وتعمل التزكية على ردّ الإنسان إلى وجوده الفطري.

وهنا عبّر طه عبد الرحمن قائلاً عن ماهية العمل التزكوي: "أن العمل التزكوي أصله هو الخروج من النفس، استرجاعاً للروح التي في عالم الغيب وعلامة هذا الاسترجاع مشاهدة آثار الكمالات والصفات القدسية في العالم المرئي."[١] ومعنى ذلك، أن التزكية عملية عكسية للنفس، فالأخيرة تمارس النسيان، في حين أنّ التزكية عملية تذكيرية؛ لهذا، يصبح المفهوم المضاد للتزكية وهو التدسية.

وإذا كانت التزكية تستوجب الذاكرة الأصلية؛ أي الفطرة في عالم الشهادة، فإن هذا الأمر لن يمس الإنسان الأفقي فقط، بل يمتد حتى الإنسان العمودي، وهو ما قصد إليه طه عبد الرحمن، بالإنسان الكوثر: الذي وصفه في قوله: "أما الإنسان الكوثر، فهو بخلاف الإنسان الأبتر، لا يكفي بأن تستمر كل قواه وملكاته، إحساساً ووجداناً، خيالاً وعقلاً، ذاكرة وإرادة، ويحقق كل إمكاناته ومكنوناته، بل يذهب بهذا الاستثمار للقوى والتحقيق للإمكانات إلى أقصاها، كل ذلك يورث القدرة على أن يحقق التكامل."[٢] بمعنى أنّ المتزكي يفعل كل طاقاته الروحية المكنونة التي تتمكن بدورها من تفعيل طاقته المادية، ليصل إلى إنسان تتكامل طاقاته، إلا أن هذه التزكية هي استرجاع لقيم الروح، التي وجب ربطها بالتشهيد والائتمان.

---

(١) عبدالرحمن، **روح الدين**، مرجع سابق، ص ٢٦٩.

(٢) عبدالرحمن، **من الإنسان الأبتر إلى الإنسان الكوثر**، مرجع سابق، ص ٤٥.

٢ – التزكية والتشهيد والائتمان:

مما سبق ذكره، أن التشهيد ميثاق أول شهد فيه الإنسان بأن الله واحد أحد، وأقر له بالعبودية وشهد لله وملائكته والمرسلين، وهذا كل كان في عالم غير مرئي ملكوتي غيبي، أما الائتمان فهو تحميل الله للإنسان الأمانة؛ أي أمانة العبادة وفق اختياره، فتحمل وفق القيم الإلهية.

ويظهر دور التزكية واضحاً هنا؛ إذ تعمل على تخلية الإنسان من التسيد، وتحليته بالتعبد والتشهيد، وهما الركنان اللذان يقوم عليهما فعلا التزكية، فأما الركن الأول وهو الذي أقره بقوله: "إن التعبد الذي يدركه الفاعل الديني بفضل التزكية يخرجه من عالم النفس إلى عالم الروح، معيداً إلى ذاكرته الغيبية الأصلية، بحيث يكون مبني هذا التعبد على أصلين أساسيين، هما: حب الإيمان، ووازع الحياء."[1] ويعني ذلك، أن التشهيد لا يأتي إلا بالتزكية؛ لأنها تعمل على رفع حجب التسديد عن الروح، وذلك بالحب أو حب الإيمان الذي يبدأ بحب الله، ثم صفاته ويتنزل تدريجياً حتى يتحول إلى كيان يحكم النفس، وأما الحياء فيورثه حب الإيمان؛ إذ يستحي المرء من الله أن يجده في موضع التحريم، وأن لا يجده في موضع الوجوب، وهنا تبدأ رؤية المتزكي لله في الكائنات، وهو كذلك عينه التشهيد.

وهنا يجتمع التشهيد والائتمان في التزكية حين قال: "إذا كان العمل التزكوي يجعلك ترى بعين اليقين المعاني الحقيقية الغيبية في المباني الخلقية المرئية، متحققاً برتبة الشهود، فإنه يرتقي بك درجة فوقها، وهو أن يخرجك عن إضافة هذه الرؤية إليك ابتداء."[2] أي إنَّ التشهيد وهو رؤية القيم الإلهية في الخلائق، فإن الائتمان هو نفي نسبة الذات للرؤية إلى الذات، بقدر ما هي تنسبها إلى الحق سبحانه وتعالى.

---

(١) عبدالرحمن، **روح الدين**، مرجع سابق، ص ٢٨٦.

(٢) المرجع السابق، ص ٢٨٦.

مما سبق، فإن التزكية عمل عبادي يعمل وفق آلية رفع الحجب وتثبيت القيم الإلهية، فرفع الحجب النفسية التسيدية، لاسترجاع الذاكرة الأصلية التي تتحقق بميثاق الشهادة، وفيها عرف الإنسان القيم الإلهية المستمدة من أسمائه الحسنىٰ، ويتم تثبيتها بالائتمان علىٰ العبادة، بوصفها تحقيقاً للقيم الإلهية، اختياراً من الإنسان دون أن ينسبها إلىٰ ذاته.

ويُظهر التكامل في النظام الإدراكي لدىٰ طه عبد الرحمن، محددين جوهريين لمشروعه، هما:

أ- التكامل المقامي:

وهو الذي يتجلىٰ بشكل واضح في مفهوم العروج، والإنسان المتعدي؛ إذ أطرت التكامل من الناحية الصورية، لتأتي فكرة الأسماء مصدراً للقيم الأخلاقية، لتطرحه من الناحية المضمونية، ومكمن التكامل فيها أنها كمالات يسعىٰ الإنسان لبلوغها أو تحصيلها، ويطعم هذا المبدأ التكاملي بالحياء، بوصفها أساساً ناظماً لتكامل القيم الأخلاقية، وذلك بأن وضعها بين حدين، حد النقص ومثال التكامل.

والتكامل المقامي وفق قيمة الحياء يثبت العلاقة بين التكامل والرؤية المعرفية التوحيدية، هو النقص والكمال، فاتصاف الله وأسمائه بالكمال، يستحق من الناحية الائتمانية عملاً قريباً كاملاً، ما من شأنه أن يرتقي بالإنسان في مراتب السمو والكمال؛ ولهذا، يصبح الحياء قيمة ناظمة تسمح للإنسان أن ينتقل في مراتب القيم نحو الكمال الإلهي.

ب- التكامل النظمي:

فإن الناظم المركزي للقيم هي أسماء الله الحسنىٰ، وأول ناظم هو اسم الرحمان، وهو الاسم الجامع لكل الأسماء، وهو ما يعطيها فعاليتها، ثم يأتي الاسم الثاني وهو

التشهيد بوصفه مصدر القيم الأخلاقية، وآخرها الحيي، وهو أساس كل القيم الأخلاقية، وهنا تتكامل أسماء الله الحسنىٰ.

وأما عن آلية النظم، فقد تمت وفق آلية التنسيق والتدريج، فأما التنسيق فهو يعمل وفق البحث عن المبادئ الناظمة للقيم الأخلاقية، لتتحول هذه المبادئ الناظمة للقيم الأخلاقية، إلىٰ نواظم كبرىٰ، ثم آلية التدريج، وهي انتقال مجال عام إلىٰ خاص؛ أي من أسماء الله، ثم الاسم المنتج للقيم وأخيراً الاسم الأساس.

وكل هذه النظرية الأخلاقية وعملياتها التكاملية تمت علىٰ ضوء أطروحته الأنطلوجيا التوحيدية، التي تقوم علىٰ ثلاثة مبادئ مركزية، وهي: التشهيد والأمانة والتزكية، وهذه المبادئ الأنطولوجية الثلاثة كانت التزكية بمثابة المبدأ المركب الذي يجمع بين التشهيد والأمانة. وعليه، فهو مبدأ ناظم للتكامل نظمياً ومقامياً، أما الآلية فهي إنا لله: وهو عامل التشهيد؛ إذ يشهد الله علىٰ أفعالنا، وإنا إليه راجعون، وهي تأدية الأمانة إلىٰ الله.

وبعد رصد أطروحة طه عبد الرحمن، يمكن طرح السؤال الآتي: ما هي المضامين المعرفية لفلسفة طه عبد الرحمن، التي تشكل نموذجه الإدراكي؟ وبتعبير آخر كيف يمكن تجريد نموذج التكامل من أطروحة طه عبد الرحمن؟

المبحث الخامس

تجريد نموذج التكامل المعرفي في الفلسفة الائتمانية

أطروحتي حول التكامل تتضح بشكل بارز في فلسفة طه عبد الرحمن؛ إذ انتبهت إلى أن التكامل عند طه عبد الرحمن هو لب الممارسة المنهجية، وهو غايتها في الآن نفسه؛ إذ إن طريقة التحليل تستعير منطق التدرج من الأدنى إلى الأعلى مقاماً، وهو ما يمكن الاصطلاح عليه بالتكامل المقامي، الذي يرفعنا من مقام إلى مقام، والغاية من كل المشروع هو تحقيق التكامل في الوجود البشري، وهذا كله للخروج من الرؤى الاختزالية التفكيكية التي تسافلت بالوجود البشري؛ ممّا أدى به إلى النسيان.

١- التكامل النظمي في أطروحة طه عبد الرحمن:

تنتظم أطروحة الفلسفة الائتمانية حول محورين أساسيين يعمل من خلالهما على توسيع الدائرة بشكل حلزوني، هما: الأخلاق والعقل، فالعقل نظم به أطروحته المعرفية، أما الأخلاق فقد نظم بها أطروحته الوجودية، مبتدئاً بالأطروحة المعرفية لاعتبارات منطقية فقط؛ إذ يبقى الأساس الوجودي هو الحاكم على كل أطروحة طه عبد الرحمن كونها فلسفة توحيدية.

فالناظم المركزي هو أطروحته التوحيدية، التي تردّ الوجود إلى الخالق، فهي الأرضية التي سيقف عليها التكامل عند طه عبد الرحمن، وتنطلق من الوحدة المركبة للوجود البشري إلى تركيبة الكون، ثم المبادئ التي تربط الإنسان بالكون، والأخيرة هي من تمنح الأنطولوجيا الطهائية تماسكها وانتظامها.

أ- نظام الكون وتكامله:

ينتظم الكون عند طه عبد الرحمن في مستويين وجوديين، هما: عالم المرئي واللامرئي؛ أي عالم الحواس وهو عالم الدنيا المباشر، والعوالم غير المرئية، وهي

عينها عالم الغيب، بوصفه عالماً شاملاً لكل ما هو غير مرئي، سواء أكان هذا اللامرئي كالتاريخ الماضي أو الأبعاد المكانية غير المرئية أمامنا. ويضاف إلى أحد العوالم الغيبية الواسعة عالم الشهادة، وهو عالم شهد فيه الإنسان بالألوهية والربوبية والوحدانية لله تعالى، وشهد الأنبياء والرسل جميعاً، وعالم الشهادة فيه تكونت فطرة الإنسان باعتبار أنها حملت القيم الكونية واستؤمنت عليها، وهنا يصل إلى أن الله هو غيب الغيوب.

من هنا يأتي تركيب الوجود البشري، من عالم مرئي وآخر غير مرئي؛ أي أن الإنسان كينونة واحدة لا تتعدد فيها الذوات، تتركب من أبعاد تماثل أبعاد الكون كله، ففيها البعد المتعدي، وهو البعد العمودي الذي يرتبط بعالم الملكوت والبعد القاصر، وهو البعد الأفقي الذي يرتبط فيه الإنسان بعالم الملك، وهنا تظهر تركيبة الإنسان الازدواجية من أربعة عناصر، هي: البدن والنفس، وكلاهما ينتمي إلى عالم الملك أو العالم المرئي أو البعد القاصر. والروح والقلب، وكلاهما ينتمي إلى عالم الملكوت؛ أي العالم غير المرئي، والبعد المتعدي.

وهنا يصل إلى مفهوم الفطرة الذي يستخرج منه تعريف الإنسان على أنه كائن أخلاقي، فالفطرة هي تلك الذاكرة الحافظة للقيم التي تلقاها الإنسان في عالم الشهادة، وهي عينها الروح. وعليه، يصبح الإنسان إنساناً بروحه، ويظهر أن الإنسان كائن أخلاقي، ولا تتحقق إنسانيته إلا بتكوثره وتجاوزه للعالم المرئي إلى العالم اللامرئي.

وأما العقل فهو عمل للقلب، والعمل هو كل فعل ينجم عن نية وقصد يوجهانه، وهو أيضاً محكوم بالقيم الأخلاقية؛ لهذا، لا يميز الإنسان من الحيوان؛ لأنه فعالية قلبية، فالقلب هو من يجعل الإنسان يتميز من الحيوان.

بهذه الأطروحة المتميزة في ازدواجية الوجود البشري، التي شيّد لها مجموعة من المفاهيم منها المتعدي الكوثر الذاكر وغيرها، والتي تؤسس للتكامل المقامي

كله، ولكن قبل الاتجاه نحو التكامل المقامي، وجب معرفة الكيفية التي تم بها نظم الأنطولوجيا الطهائية.

ب- النواظم المركزية للفلسفة الائتمانية:

تعدّ المبادئ الوجودية الثلاثة، هي نواظم تنظّم أطروحة طه عبد الرحمن؛ إذ إنها الإضافة النوعية في الممارسة المعرفية التوحيدية؛ لأنها تنظّم إدراك المسلم للعالم وتحدد عمله، وهنا يتجلَّى التكامل المعرفي، لاعتبار أنه يعمل على نظم طريقة إدراكنا للعالم.

وتتمثل النواظم في مبدأ الأمانة ومبدأ الشهادة ومبدأ التزكية، وهذه المبادئ الثلاثة تمارس وظيفة ربط بين كبريات المسائل الوجودية؛ أي أنها تربط بين الإنسان والله والعالم، فالشهادة رابطة بين الله والإنسان؛ إذ أشهد الله الإنسان بالوحدانية والرسل ولا سيما منهم النبي محمد ﷺ، ثم يأتي الدور على الأمانة، بوصفها أمانة على القيم والعبادة وعلى كل الكائنات؛ مما يعني أن علاقة الإنسان بالعالم هي علاقة أمانة، وما يحقق ويربط بين هذه المبادئ هو المبدأ الثالث، وهو مبدأ التزكية، المبدأ الذي يمارس وظيفة نظم داخل النواظم ذاتها.

بهذه الطريقة وضع طه عبد الرحمن القاعدة الأساسية للتكامل المقامي، فلكي يرتقي الإنسان في مقامات وجودية أو معرفية، لا بدّ له أن يرتقي بداية في مقام القرب الإلهي، وهو ممارسة تحتاج إلى نظم الوجود البشري مع العالم الذي يعيش داخله، ومن نظم إدراكاته وتصوراته عن العالم.

٢- التكامل المقامي لأطروحة طه عبد الرحمن:

بالعودة إلى عملية التنسيق التي كان يقوم بها طه عبد الرحمن، فإنها كلها تقوم على التكامل المقامي؛ إذ سعى أن يرفع إدراكاتنا من مقام إلى مقام أرقى منه، وهذا الذي يتجلّى في البعدين: الأخلاقي والمعرفي؛ أي في نظرية الأخلاق ونظرية

المعرفة، وقد أسس فلسفته الأخلاقية على أساسين، هما: المعرفة والوجود؛ أي المعرفية والوجودية، والأخيرة هي التي عرّفتها في التكامل النظمي.

أ- التكامل المقامي ونظرية المعرفة الطهائية:

تعد نظرية المعرفة عند طه عبد الرحمن دراسة في مقامات الإدراكية للعقل، حتى يبلغ أعلى مرتبة يكون فيها قادراً على استيعاب وتمثل الألوهية وأسماء الله الحسنى، اللذين يعدّان قاعدة لفلسفة الأخلاق كلها.

وقد عمل طه عبد الرحمن على تحقيق التكامل المقامي وفق ثلاثة مبادئ أساسية، هي: الفعلية والتعددية والتفاضلية، ووفْقها يمكن إنتاج التكامل المقامي، فأما الفعلية وهي إقراره بأن العقل فعل؛ مما يعني أنه يتعدد، وإذا كان يتعدد فهو يتفاضل. ومن ثمّ، يمكن له أن يرتقي من مقام إلى آخر أعلى منه، فلو كان العقل لما كان في الإمكان أن يتعدد، ولا أن يتفاضل وسيبقى على حالة واحدة لا تغير فيها ولا تجدد، ولا تكامل ولا ارتقاء في مقامات معرفية.

وهنا يعمق من هذه المبادئ أكثر فأكثر لا سيما فيما يسميه بالتكوثر العقلي، فالعبارة التي تعني فتح مساحة للعقل على التعدد إلى أقصى درجاته، من حيث إمكان المراجعة والتوليد والتشعب، ولا سيما التشعب الذي يمنح العقل القدرة على التكامل في اتجاهات متعددة، لا اتجاه واحد.

وإذا كانت طبيعة العقل بوصفه فعلاً للقلب يمكن أن يتقلب فيتعدد فيتفاضل، فإن معيار التفاضل هو قيمة إدراكاته إزاء موضوعاته، وهنا ما يريد طه عبد الرحمن التطرق إليه هو موضوع الإلهيات الإسلامية، وموضوعها الله وأسماؤه الحسنى؛ لأنها الموضوعات المنتجة للقيم الأخلاقية، فالعقل المدرك لها هو عقل له إمكان فهم تكامل القيم الأخلاقية.

ولهذا تظهر مقامات العقل في ثلاثة مقامات رئيسة هي:

- العقل المجرد: وهو العقل الذي تجرد من لباس الشرع، وإدراكاته لها حدودها الضيقة؛ إذ إنه توقف فقط عند رسوم المعاني الإلهية؛ لأنه اختزلها في حدود اللغة، ووقع في التجسيد دون الرقي نحو حقائق المعاني.

- العقل المسدَّد: وهو العقل الذي سدد نفسه بالشرع، إلا أنه اختزل الشرع في مجموعة محددات قانونية ليس إلا، فوقع في آفات أخلاقية منها التسيد على الخلق باسم الخالق؛ لأن المعاني الإلهية لم تتلبس بجوانيته، فتتمظهر في ظاهره، وهذا نتيجة عدم ملامسة الشرع لقلبه.

- العقل المؤيَّد: وهو العقل الذي أسلم نفسه لربه فانكشفت له الحقائق، وهذا التسليم يعمل على تخلية الذات من كل العوائق الإدراكية التي تسببها النفس، لكي يحصل الإدراك السليم، الذي لا يتأتى إلا بقلب سليم.

ب- التكامل المقامي، ونظرية الأخلاق:

ما تجدر الإشارة إليه هو أن النظرية الأخلاقية تقوم على انتظام داخل الوجودية، التي تمتد بدورها إلى الاخلاق، وهو عينه النموذج السابق الذي تم تجريده، إلا أن هناك عنصراً لم أُورده من قبل، والمتعلق بأسماء الله الحسنى، التي تعبر عن الكمال الذي يرتقي إليه الإنسان، ليحقق إنسانيته.

وتنتظم أسماء الله الحسنى بوصفها كمالات وفق محددين أساسين، هما: الأول متعلق بانتظام الأسماء، والثاني متعلق بماهية الأسماء الحسنى؛ فالأول يُعنى بأن أسماء الله تنتظم وفق اسم جامع لها وهو الرحمة، ومنه ستحدد طبيعة الأخلاق، ومنه يخرج اسم الشهيد وهو أصل الأخلاق، ومنه اسم الحيي، ومنه يشتق أساس القيمة الأخلاقية. والأساس الثاني الذي تناولها بكونها كمالات غير منتهية في ذاتها

وعلاقتها فيما بينها؛ أي إنَّ اسم الرحمان غير منتهٍ في ذاته، وغير منتهٍ في علاقاته بباقي الأسماء، وهو ما يمنحها القدرة على إمداد البشر بكمالات لا نهائية، ويضاف إليها صفة أخرى، هي أنها كمالات، فهي نماذج مثالية للقيم الأخلاقية، والكمال ليس منتهياً، وهو بذلك يسمح للقيم أن تتكامل إلى ما لا نهاية.

وبناء على ذلك، فإن الأخلاق مصدرها أسماء الله الحسنى، والاسم المقتبس هو اسمه الشهيد؛ لأن الأخلاق يلقاها الإنسان في عالم الشهادة، وأما طبيعتها فهي رحمانية؛ أي إنَّ اسم الله الرحمان هو من حدّد طبيعتها، والقيمة الأساس التي تصاحب باقي القيم هي قيمة الحياء، ولكي يستمد الإنسان قيمه منها لا بدّ له من استرجاع ذاكرته الأصلية التي تلقاها باسم الشهادة، ثم تلقاه بوصفها أمانات؛ ولهذا، يحتاج الإنسان إلى التزكية، حتى يتسنى له استمداد تلك الأمانات التي حملها ، وهنا يظهر التكامل بوصفه عملية تذكر.

ومن هنا، يمكن أن نلاحظ تحقق التكامل المقامي في فلسفة الأخلاق الطهائية، وأنها النموذج المعرفي الذي كان يفكر من خلاله في طرح قضاياه؛ إذ يتكامل الإنسان أولاً بتحقق الأخلاقية فيه، وهذا التكامل لا يتحقق إلا بروحه، وروحه حاملة للقيم التي شهدها في عالم الشهادة، ولكي يسترجعها لا بدّ من تذكرها بفعل التزكية، والضامن على تكاملها هو كونها من أسماء الله الحسنى؛ إذ يرتقي فيها الإنسان من الإنسان الناسي إلى الإنسان الذاكر، وهنا يمكن أن نلاحظ مقامات عدة، وهي:

- من مقام النفس إلى مقام الروح: وهنا يخرج الإنسان من عادة التسيد إلى تعبد الروح، ومن ثمّ، ينتقل من مقال التسيد إلى مقام التعبد.
- وفي مقام الروح يعرّف مقامات عدة أخرى، هي: من الجوارح إلى الجوانح، ومن الجوانح إلى الجوارح، وفق مقتضى الشرع. وفيها ينتقل من الملابسة إلى الملامسة.

- ومن مقام عبادة الله الرقيب إلىٰ عبادة الله الشهيد؛ أي من استحضار الله إلىٰ أن ترىٰ الله.

- وأعلىٰ مقام يقود إلىٰ مقامات أرقىٰ هو مقام التخلق بالحياء، الذي يدخل في حالة الائتمان والخروج من حالة الاختيان.

٣- التسافل التفكيكي والتسافل الانتكاسي بوصفه نقيضاً للأطروحة:

إذا كان التكامل جاء ليخرج الإنسان من حالة التسافل، التي يمكن ان أوجزها في نقاط رئيسة، تتوزع بحسب كلّ نوع من أنواع التسافل:

أ- التسافل التفكيكي:

يمكن إيجازها في نقاط تتمحور حول العلاقة بين الله والإنسان، وكذلك حول الوجود البشري، هي:

- أول نقطة متعلقة بالعلاقة مع الله، وهنا نلحظ أن التسافل يحصل عند غلبة النفس علىٰ الروح، فيقطع الإنسان علاقته بربه، وبتفكك العلاقة مع الله يحصل أمران تسافليان، هما: التسيّد علىٰ الخلق؛ ممّا يولّد تصارعاً بين الإنسان والإنسان، وتسود عبادة الطغيان التي تحد من كينونة الإنسان.

- والتسافل الثاني هو الذي يحصل فيه فك الارتباط بين المعرفة والشرع، وبين الشرع والأخلاق، فالأولىٰ يظهر فيها تسافل العقل المجرد وآفاته، والثانية يحصل فيها تسافل العقل المسدد. ومن ثمّ، تفكك هذه العلائق يؤول إلىٰ بناء معرفة قاصرة علىٰ عالم الملك من جهة، ومن جهة ثانية معرفة ظالمة.

- وأما التسافل الثالث والمتعلق بكينونة الإنسان ذاته؛ إذ إنّ فكّ صلة الإنسان بربه وبروحه أدىٰ إلىٰ اختزال وجوده في البعد القاصر، وهو ما من شانه أن يقتل فيه وجوده كله.

- التفكك الأخير وهو الحاصل في المنظومة الإسلامية التي فصلت الله عن راحميته، فكونت منظومة تشريعية خالية من روحها، هي الأخلاق.

ومكمن التسافل كله هو تفكيك الصلة بين الله والإنسان الذي ولّد منظومات مفككة، فصلت بين العقل والأخلاق، وبين الأخلاق والدين، واختزلت الدين في بعده التشريعي فاصلة بينه وبين الأخلاق، وكلّ هذه الانفصالات والتفككات آلت إلىٰ تقديم معرفة مشوهة مختزلة إلغائية، ناهيك عن كونها قمعية للوجود البشري.

ب- التسافل الانتكاسي:

ويظهر مفهوم الإنسان الانتكاسي عند طه عبد الرحمن في مجموعة من المصطلحات، هي: الإنسان الأبتر، والنسيان، والإنسان القاصر، والإنسان العمودي، وكلها تعبّر عن انتكاس الإنسانية من وجود الإنسان، فينسىٰ ذاته، ومنهم من يرد إلىٰ أسفل سافلين، وكلها ترد إلىٰ التسافل التفكيكي، وسنوجزها كلها فيما يأتي:

- حالة الاختيان، وهي الحالة التي ينتكس عن الإنسان أمانته، فيخون الميثاق الذي أوثقه مع الله في العالم اللامرئي.
- الإنسان القاصر والعمودي: وهو الإنسان الذي قصر وجوده علىٰ البعد المادي،
- واختزل إنسانيته، فلم تعد تميزه من باقي الكائنات، وهو إنسان يعيش بعداً واحداً فقط، ويعجز أن يتكامل إلىٰ أبعاده الأخرىٰ.
- الإنسان الأبتر: وهو الإنسان الذي تتوقف طاقته عند حدود ضيقة، ويعجز عن استثمارها كلها، وهذا نتيجة للإنسان القاصر.
- النسيان، وأم كل التسافلات التي تنكس عن الإنسان وجوده، بل هو السبب في التفكيكات جميعاً؛ إذ ينسىٰ الإنسان صلته بعالم الملكوت، فتحجب روحه وتعمىٰ بصيرته، فيقع في حالة الاختيان، وتزول روحه وتهيمن نفسه فيعبد الطاغوت ويذهب عنه الحياء، وكل هذه الآفات مردها النسيان؛ أي نسيان لميثاقه الأصلي.

مخطط التكامل المعرفي في ممارسة طه عبد الرحمن التوحيدية

إدراك التكامل النظمي:

تكامل الوجود بين المرئي واللامرئي، فالمرئي هو عالم الدنيا، أما اللامرئي فهو عالم الغيب الواسع الذي يندرج فيه كل ما هو غائب زمانياً ومكانياً، ومنه عالم الشهادة الذي تشكلت فيه الفطرة والروح.

تكامل الوجود البشري، الإنسان روح وقلب ونفس وبدن، والانتظام لا يحصل إلا بعودة الروح بوصفها حامل الفطرة، وبها تتحقق إنسانية الإنسان.

نواظم التكامل النظمي:
يتحقق انتظام الوجود البشري وفق ثلاثة مبادئ، هي:

مبدأ الأمانة ومبدأ الشهادة ومبدأ التزكية.

تكامل نظم الاخلاق، ويتم وفق نظرية أسماء الله الحسنى بوصفها وجودات يستمد منها الإنسان قيمه الأخلاقية، ومن اسم الجامع الرحمان تتحدد طبيعة الأخلاق، ومن اسم الشهيد مصدر القيم الأخلاقية ومن الحيي يتحدد أساس القيم الأخلاقية، وهو الحياء.

إدراك التكامل المقامي:

المقامات المعرفية ثلاثة:

مقام العقل المجرد

مقام العقل المسدد

مقام العقل المؤيد

والنظر المعرفي ينتقل من النظر الملكي إلى النظر الملكوتي.

المقامات الأخلاقية

من مقام النفس إلى مقام الروح وهو خروج من التسيد إلى التعبد

وفي مقام الروح الانتقال من الملابسة إلى الملامسة.

من مقام عبادة الله الرقيب إلى عبادة الله الشهيد.

وأرقى مقام هو التخلق بالحياء، الذي يُخرج الإنسان من حالة الاختيان الى الائتمان.

نقد التسافل في نموذج التكامل المعرفي عند طه عبد الرحمن

التسافل التفكيكي:

وهو ناتج عن انقطاع العلاقة بين الإنسان وربه، العلاقة التي تبدأ بانفصال الروح عن النفس فينتج: التسيّد على الخلق، وعبادة الطغيان، وانفصال الشريعة عن الراحمية الإلهية، وهو عينه ما قام به العقل المسدد والديانية، وانفصال الأخلاق عن المعرفة، وهو عينه ما تحقق مع العقل المجرد والدنيانية.

التسافل الانتكاسي:

ينتكس الوجود الإنساني عند انقطاع الروح عن النفس وتضخم الأخيرة، وهنا ينتكس الوجود البشري إلى:
حالة الاختيان، والإنسان القاصر والعمودي، والإنسان الأبتر، وحالة النسيان.

الفصل الخامس

نموذج التكامل المعرفي في فلسفة الحضارة عند مالك بن نبي

المبحث الأول: مشكلة الإنسان في المنظور الحضاري

المبحث الثاني: كونية القرآن الكريم وتكوّن الرؤية التوحيدية

المبحث الثالث: تكامل الإنسان في فلسفة الحضارة

المبحث الرابع: تجريد نموذج التكامل

تمهيد:

عند التعامل مع مشروع مالك بن نبي(١٩٠٥ -١٩٧٣م)، يجب التمييز بين مستوياته الخطابية، فهو تارة يكون بمثابة فيلسوف الحضارة الذي يسعىٰ إلىٰ تفسير الحضارة، وفهم آليات حركتها، والمبادئ الكلية الناظمة لها وما إلىٰ ذلك، وفي مستوىٰ آخر نجده مصلحاً اجتماعياً يمتلك أفكاراً عدة، يعالج بوساطتها مشكلات واقعية مستجدة.

وبناء علىٰ المستويين، فإنني سأركز فقط علىٰ مرتكزات المشروع في بعده الفلسفي، ويمكن العروج علىٰ بُعده الإصلاحي، لكن دون الدخول في كتاباته التي سطّرها بوصفها مشروعاً لقضية محدودة، قد يكون الزمان قد تجاوزها. وعليه، فإن أهم ما يهمنا هو فلسفته للحضارة، بوصفها تفسيراً توحيدياً للحضارة، التي يمكن الكشف عن البعد الإبستيمولوجي فيها.

لهذا، يطرح السؤال الآتي:

هل التكامل المعرفي له قدم موضع في فلسفة الحضارة عند مالك بن نبي؟

المبحث الأول

مشكلة الإنسان في المنظور الحضاري

لتحليل أطروحة مالك بن نبي لمشكلة الإنسان، فإنه يستلزم مراعاة المستويات التي تنضبط فيها المشكلة، ووجب مراعاة هذه المستويات، لكي يتسنى فهم مالك بن نبي، وتشخيصه للمشكلات، وطرحه للأسئلة التي تولّدها تلك التشخيصات.

ويظهر في أطروحته مستويان من التشخيص؛ الأول يتعلق بقوانين سير الحضارة كلها، والمستوى الثاني، الذي يتعلق بالحضارة الإسلامية. ومن هنا، وجب تحليل أطروحة مالك بن نبي كلها وَفْق هذين المستويين؛ لأنّ المستوى الأول حاكم على المستوى الثاني، وما يترتب عليه أن تشخيص المشكلة والحل سيكون متناسباً مع كلا المستويين.

أولاً: تشخيص المشكلة في مستوى الحضارة الإنسانية

منذ أنزل سقراط الفلسفة من علياء السماء إلى أحضان الأرض، وأسكنها بيته، أصبح شغلها المركزي هو الإنسان؛ ولهذا، وجب النظر في فلسفة الحضارة عند مالك بن نبي، بوصفها تشخيص مشكلة الإنسانية عموماً، لتصل إلى مشكلة عالمنا الإسلامي، الذي هو عنصر مهم في خارطة الحضارات الإنسانية.

ويقول في كتابه "القضايا الكبرى": "ومشاكل الإنسان تظل متوقفة على هذه العوامل الأخيرة بالخصوص، ذلك أنها مشاكل حضارة."[1] وذلك أن الإنسان يدخل في شبكة علاقات، تبدأ بالوسط الاجتماعي إلى الوسط الطبيعي، مع احتساب عامل الزمن، فتظهر المشكلة بوصفها مشكلة حضارة؛ لأنَّ الأخيرة تتركب من هذه العناصر، ومشكلة الحضارة تقود آلياً إلى حلّ مشكلة الإنسان.

---

(١) بن نبي، مالك. **القضايا الكبرى**، دمشق: دار الفكر، ٢٠٠٥م، ص ٥٠.

وما يزيد تأكيد هذا التوصيف للمشكلة، قول مالك بن نبي في كتابه شروط النهضة، "إن مشكلة كل شعب هي في جوهرها مشكلة حضارته، ولا يمكن لشعب أن يفهم أو يحل مشكلته ما لم يرتفع بفكرته إلىٰ الأحداث الإنسانية، وما لم يتعمّق في فهم العوامل التي تبني الحضارات أو تهدمها."[١] ويظهر أن هذا النصّ قد قدم المدخل إلىٰ فهم مشكلات الإنسان والشعوب، وكذلك المدخل إلىٰ الحل.

ولكن ما تجب الإشارة إليه، أنَّ النصَّ الفرنسي فيه ما يعمق من فهم النص العربي؛ إذ يقول:

" Le drame de chaque peuple est essentiellement celui de sa civilisation"[٢]

يظهر أنَّ مالك بن نبي استعمل عبارة "دراما" قبل أن يعدلها إلىٰ عبارة مشكلة في النص العربي، ولهذا الأمر دلالة مهمة؛ إذ إنّ الدراما تشير إلىٰ حالة من التناوب بين التراجيديا؛ أي المأساة، والكوميديا، وهي الملهاة. وهذه هي حقيقة تاريخ الشعوب والحضارات، فهي تمر تارة بمرحلة بطولية تسجل مآثر شعب ما، وتارة أخرىٰ تمر بمآسي تسجل انهيار شعوب أخرىٰ.

ولتوسيع التشخيص وتدقيقه، يحلّل مالك بن نبي الحضارة إلىٰ ثلاثة مكونات رئيسة، هي: الإنسان، والتراب، والزمن، وقد ولّد تحليله من خلال تحليل منتج حضاري معين، وما يهمنا هنا أنّ مالك بن نبي قد توصّل إلىٰ تحليل مشكلة الحضارة، ولا يمكن تذريرها أو تبعيضها إلىٰ هذه العناصر فقط، وإنما المشكلة في تركيبها، لتعطي حضارة، يقول مالك بن نبي: "وإذن، فإن مشكلة التركيب المتآلف هي التي توضع أمامنا؛"[٣] أي التركيب بين التراب، والزمان، والإنسان.

---

(١) بن نبي، مالك. **شروط النهضة**، ترجمة: عمر مسقاوي وعبد الصبور شاهين، دمشق: دار الفكر، ط٤، ١٩٨٧م، ص٢٠.

(2) Malek bennabi. Les conditions de Renaissance, ALGER : El borhane, 2014, p37.

(٣) بن نبي، **القضايا الكبرىٰ**، مرجع سابق، ص ٥٧.

إنّ تفعيل طاقة الإنسان، لتسخير طاقة التراب والإمكانات المادية في إطار الزمن، هو ما ينتج حضارة؛ ولهذا، فالمشكلة هي كيفية تحقيق التكامل بين هذه العناصر، التي تكون مهملة في حالة الماقبل حضارة، فطاقة الإنسان الخاملة، وثروات التراب مهملة، والزمن الضائع، فالتركيب بينها يؤول إلى تكامل مفاده التحضر.

ويمكن طرح التساؤل الآتي: كيف يمكن حصول التكامل بين عناصر الحضارة (الإنسان + تراب + زمن)؟ وما هو العنصر المركب؟

ثانياً: تشخيص المشكلة على مستوى العالم الإسلامي

عندما بدأت الأمة الإسلامية سعيها للنهوض، وجدت نفسها تكدّس منتجات الحضارة الغربية، لا أن تسعى لتنتج حضارتها. من هذه الملاحظة استهل مالك بن نبي تشخيص لأزمة الحضارة الإسلامية، وهنا يمكن أن نطرح السؤال الآتي: هل استطاعت الأمة الإسلامية تشخيص أزمتها الحضارية؟ وأين موضع التأزم فيها حسب مالك بن نبي؟

يشبّه مالك بن نبي الأمة الإسلامية بذلك المريض الذي يعجز عن تشخيص مرضه، وبدلاً من تحديد موضع الداء، يسارع إلى الصيدلية؛ إذ يقول: "هذا شأن العالم الإسلامي؛ إذ دخل صيدلية الحضارة الغربية طالباً الشفاء، ولكن من أي مرض؟"(١) وهذا يعني أن الحضارة الإسلامية سعت إلى استيراد حلول، لكن دون تشخيص أزمتها بشكل دقيق.

من هنا يظهر التكديس، فالنهضة الإسلامية المعاصرة سعت إلى استجماع أكبر قدر ممكن من أشياء الغرب ومنتجاته الحضارية، لعلها تحصّل تحضّره، والحقيقة عكس ذلك؛ إذ إنَّ "الحضارة هي التي تلد منتجاتها، وسيكون من السخف

---

(١) بن نبي، **شروط النهضة**، مرجع سابق، ص ٤٦.

والسخرية حتماً أن نعكس هذه القاعدة، حين نريد أن نصنع حضارة من منتجاتها."[1] لهذا، يجب تفعيل طاقة الإنسان لينتج منتجاته لا أن يتلقى تلك المنجزات.

وما يظهره مالك بن نبي في تحليلاته هو أن الحضارة تولّد طاقة في الإنسان على الإنتاج، ما يعني أن تجلّي المشكلة الحضارية للعالم الإسلامي تكمن في إنتاجه للحضارة، لهذا يقول: "وأخيراً، فإن المشكلة التي كان يجب أن تطرح في العالم الإسلامي منذ ما يزيد عن نصف القرن، ضمن حدود حضارة معينة، ولكن على مستوى أسس هذه الحضارة وإرادتها وقدرتها، قد تم وضعها على مستوى منتجاتها."[2] ما يعني أنَّ المسلم المعاصر اتجه إلى نتائج الحضارة، لا إلى أسبابها المنتجة لها والمتمثلة في تفعيل طاقته، والزيادة في فعاليتها.

ولهذا، فإنَّ السؤال الذي يمكن طرحه كيف للأمة المسلمة أن تنتج حضارتها؟

ثالثاً: المنهج

لا يختلف منهج مالك بن نبي عن رؤيته الإسلامية؛ أي إنَّ المنهج متولّد من هذه الرؤية؛ ولهذا، سنبحث في تكامل منهج مالك بن نبي، من حيث التكامل النظمي والتكامل المقامي، علماً أنَّ فيلسوفنا يقدّم رؤية حضارية، ومن حيث المبدأ فإنه سينظر إلى الحضارة بمنظور معرفي توحيدي.

١- التاريخ في المنظور المعرفي التوحيدي:

ما دامت المشكلة التي يعالجها مالك بن نبي هي مشكلة حضارة، فإنَّ الأخيرة هي تشكيل تاريخي؛ أي إنَّ وحدة دراسة التاريخ، تتمثل في الحضارة، وقبل ضبط الرابط بين التاريخ والحضارة، وجب أولاً تحديد زاوية النظر إلى التاريخ؛ أي كيف تصور مالك بن نبي التاريخ؟

---

(١) بن نبي، **شروط النهضة**، مرجع سابق ، ص ٤٧.

(٢) بن نبي، **القضايا الكبرى**، مرجع سابق، ص ٤٧.

نجد في كتابه وجهة العالم الإسلامي تحديداً مهما لمنهجه ولرؤيته إلى التاريخ، يقول: "فهناك، إذن، خلف الأسباب القريبة أسباب بعيدة، تخلع على تفسير التاريخ طابعاً ميتافيزيقياً أو كونياً أياً ذلك كان."[1] وعليه، يظهر لتفسير التاريخ ثلاثة أنواع من النظر:

أ- النظر إلى الأسباب البعيدة.

ب- النظر إلى الأسباب القريبة.

ت- التكامل بينهما.

فمالك بن نبي لا ينظر إلى التاريخ في أسبابه القريبة فقط؛ أي الأسباب المباشرة؛ لأنه، لن يصل إلى تفسير الحضارة وقوانينها الحاكمة عليها، فهو دائماً يرتقي من مقام الأسباب المباشرة إلى الأسباب البعيدة والكونية، مستعيناً في ذلك بكونية القرآن الكريم، هذه الكونية التي سعى إلى البرهنة عليها في كتابه الظاهرة القرآنية.

ولكن لماذا لا يكتفي مالك بن نبي بالتفسير السببي المباشر؟ يجيب مالك عن هذا السؤال بقوله: "والواقع أن لنا هنا جانبين جوهريين؛ الجانب الميتافيزيقي أو الكوني، وهو جانب ذو هدف عام وذو غاية. والجانب (التاريخي) الاجتماعي، وهو جانب مرتبط بسلسلة من الأسباب."[2] يظهر مالك بن نبي أن كلا الجانبين جوهريان، فلا يمكن الاستغناء عنهما، إلا أن الجانب الأول هو من يعطي لنا الهدف والغاية، والثاني يضع لنا المعالم الاجتماعية وسيرورتها التاريخية.

وعليه، فإن مالك بن نبي قد اختار لنفسه الخروج من ضيق إحدى الحلوليتين، وهما إما حلول التاريخ في أسبابه المباشرة، أو انفصاله عن أسبابه المباشرة وحلوله في الأسباب الكونية والغائية.

---

(١) بن نبي، مالك. **وجهة العالم الإسلامي**، ترجمة: عبد الصبور شاهين، دمشق: دار الفكر، ط١، ١٩٨٦م، ص ٢٦.

(٢) بن نبي، **وجهة العالم الإسلامي**، مرجع سابق، ص ٢٧.

ويحصل التكامل بينهما بسبب المنظور المعرفي التوحيدي، إذ المبدأ الذي يقوم عليه هذا المنظور، يتجلّىٰ في عدم حلول الكوني في الخصوصي ولا المباشر في البعيد، ومردّ ذلك إلىٰ الإيمان بالمبدأ الواحد المنشئ للكون، والذي لا يحل في مخلوقاته، وهو الله عزَّ وجلَّ.

لهذا، سنجد أن مالك بن نبي، سيجعل من آية قرآنية هي أساس منهجه، ورؤيته الحضارية للتاريخ، وهي من أسّست لمنظوره الحضاري كله، وهي من تربط بين الحضارة والتاريخ.

٢- الحضارة والتاريخ وخطوات المنهج:

تظهر علاقة الحضارة بالتاريخ بأنها علاقة تضايف؛ فلا بدّ لدارس التاريخ من دراسة الحضارة، وإذا ما تم دراسة الحضارة وجب دراستها دراسة تاريخية، وهذا ما يجليه نصان من كتابه "وجهة العالم الإسلامي" يقول: "حتىٰ إن ما نلاحظه من الاستمرار في حركة التاريخ العامة، قد يختفي وراء (انفصال) يظهر عندما ننظر إلىٰ تعاقب مجالي الحضارة." [(١)] ومن ثمّ، لا بدّ من دراسة الحضارة بوصفها حركة في التاريخ، تتميز بتعاقب الحضارات، حتىٰ حركة الحضارة ذاتها، يجب دراستها بوصفها حركة في التاريخ.

وفي النص الثاني يقول: "لدراسة التاريخ جوانب متعددة، فإذا ما تناولنا بالقياس إلىٰ الفرد كان دراسة نفسية؛ إذ يكون دراسة للإنسان بوصفه عاملاً نفسياً زمنياً في بناء حضارة، ولكن هذه الحضارة تعد مظهراً من مظاهر الحياة والفكر الجماعي، ومن هذا الجانب يعد التاريخ دراسة اجتماعية ..." [(٢)] وهذا النص يبرز كل عناصر منهج مالك بن نبي؛ فلدراسة التاريخ يجب الاتجاه إلىٰ وحدته الأساسية

---

(١) بن نبي، **وجهة العالم الإسلامي**، مرجع سابق، ص ٢٧.

(٢) المرجع السابق، ص ٢٥.

وهي الحضارة، ودراستها، وهنا لا بُدَّ من أخذ بعدين، هما: البعد النفسي، والبعد الاجتماعي، وهنا يُطرح السؤال: كيف سيحقق مالك بن نبي التكامل بينهما؟

وهنا يرجع مالك إلى النص القرآني حينما يقول: "بل يجب التأمل في سنن التاريخ التي لا تغيير لها، كما أشار إليها القرآن الكريم: ﴿سُنَّةَ ٱللَّهِ ٱلَّتِي قَدۡ خَلَتۡ مِن قَبۡلُۖ وَلَن تَجِدَ لِسُنَّةِ ٱللَّهِ تَبۡدِيلٗا ٢٣﴾ [الفتح: ٢٣]"[١] من هنا سيتجه التحليل للتاريخ والحضارة انطلاقاً من القرآن الكريم، لاعتبار أنه هو من سيمنحنا السُنة الدالة على مسار التاريخ أو سنة التاريخ.

والآية الدالة على سنة التاريخ نجدها في قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوۡمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُواْ مَا بِأَنفُسِهِمۡۗ﴾ [الرعد:١١]، وهي كثيراً ما تتخذ بوصفها شعاراً أو قد يتم تناولها تناولاً إيمانياً بسيطاً، إلا أنَّ مالك بن نبي يقرر قائلاً: "وينبغي ألّا نقرر هذا المبدأ حسب إيماننا به فقط، بل يجب أن يكون تقريره في ضوء التاريخ."[٢] معنى ذلك، أنّ استكشاف التاريخ يجب أن يكون بهذه الآية، وهذا الذي سيبرهن عليه مالك بن نبي، من تحليل تفسيره للحضارة والتاريخ.

وما يهم البحث هاهنا، هو كيف رتب مالك بن نبي خطوات منهجه عبر الآية الكريمة؛ إذ سعى إلى رصد التغيرات النفسية، وأثرها على التغيير الاجتماعي. من هنا، جاء مشروعه على النحو الآتي: كتاب "الظاهرة القرآنية" الذي أثبت فيه كونية القرآن الكريم، ثم كتاب "شروط النهضة" الذي قام فيه بتطبيق الآية الكريمة من سورة الرعد على التاريخ، إلا أن تركيزه كان على البعد النفسي أكثر من البعد الاجتماعي، ثم "ميلاد مجتمع"؛ إذ عمل مالك بن نبي على استكمال تحليله الذي بدأه في "شروط النهضة" الذي ذكر فيه كيفية ميلاد مجتمع، وعرج إلى تحليل

---

(١) بن نبي، **شروط النهضة**، مرجع سابق، ص ٥٤.

(٢) المرجع السابق، ص ٥٤.

التحول الاجتماعي، وأخيراً "مشكلة الثقافة"، وهذا الكتاب هو استئناف مشروعه الإصلاحي، فالكتب السابقة تسعى إلى تفسير التاريخ، وهذا الكتاب يسعى إلى إصلاح مجتمع المسلم، وفق نتائج تفسيره للتاريخ. وأما "مشكلة الأفكار" فهو استكمال المشروع الإصلاحي الذي دشنه في كتابه "مشكلة الثقافة".

وعليه، فإن منهج مالك بن نبي أطّر مشروعه كله، من خلال الآية الكريمة التي رتبت عمليات تحول التاريخ ابتداء من التغير النفسي، الذي يتولّد عنه تغيير اجتماعي، وقد استهلت الآية بدايتها بأداة التوكيد: "إن" لتؤكد أن الحالة الاجتماعية تابعة للتغيير النفسي.

٣- التكامل في منهج مالك بن نبي:

يقدم مالك بن نبي منهجاً تكاملياً من زاويتين، زاوية التاريخ، وزاوية التركيب. فأما عن زاوية التاريخ، فإنه يرصد عملية تكامل عناصر الوجود البشري، لتحقق تكاملها نحو غاية محدودة، يحددها الدين أو الفكرة الدينية، ثم يحصل عكس التكامل المقامي وهو التسافل؛ إذ يسجل التاريخ تفكك حركيات الحضارة، فتحصل الانتكاسة. وعليه، فإن من التاريخ يظهر التكامل المقامي وضده؛ أي التسافل.

وأما من زاوية التركيب، فالملاحظ على أطروحة مالك بن نبي أنها تنبذ التذرير، وهذا ما ذكره في كتابه وجهة العالم الإسلامي، حينما قال عنها: "بل هي طراز من طرز العقل الإنساني عامة عندما يقصر على بلوغ درجة معينة من التطور والنضج أو عندما يفوتها."[1] وما يقصده هنا أن النزعة الذرية حالة تخص العقل أثناء تطوره؛ إذ يكون عاجزاً عن التركيب بسبب عدم نضجه، ليصل بعد ذلك إلى المرحلة التركيبية الكبرى.

---

(١) بن نبي، **وجهة العالم الإسلامي**، مرجع سابق، ص ١٧.

ومن هنا يتضح أن مالك بن نبي سعىٰ لتكوين منهج تركيبي، يتنافىٰ مع المنهج التذريري في الفهم والتفسير والتحليل، وفي الآن نفسه، هو منهج ينتفي معه الاختزال، فهو عندما يدرس الحضارة يسعىٰ إلىٰ استحضار عناصرها كاملة دون أن يختزل عنصراً في آخر، ويبحث في الأداة المركبة بينها حتىٰ تعطي تكاملها النظمي، فهو لا يختزل التاريخ في الغيب أو في المادة، بل يفكر بمنهج لا يختزل العناصر فيما بينها.

وعليه، فإن التاريخ الحضاري، كما يضعه مالك بن نبي يسمح بفهم تكامل الحضارة مقامياً، وكذلك تفسير تهاويها. وأما التركيب الذي نلاحظه في منهج مالك بن نبي فيتعارض مع التذرير ومع الاختزال؛ ما يسمح بوجود تكامل نظمي.

المبحث الثاني

كونية القرآن الكريم وتكوُّن الرؤية التوحيدية

في هذا العنصر سيكشف مالك بن نبي عن رؤيته التوحيدية، وذلك أنه سينطلق من سؤال الدين إلى نظام الكون، ليعود إلى تأكيد كونية الدين وكونية القرآن الكريم، وبهذين التأكيدين يضع مالك بن نبي أسس فلسفته للحضارة، التي تتأسس على نقطة ركيزة هي دور الدين في تركيب الحضارة.

وهنا نطرح السؤال، كيف أسّس مالك بن نبي لمشروعه الحضاري؟

كتابه "الظاهرة القرآنية"، في مضمونه إجابة عن هذا السؤال، وهو في الحقيقة، أول مؤلفاته، ما يعني هو بداية المشروع وأساسه الراسخ؛ لهذا، سيتجه البحث أساساً إلى تحليل وتركيب مفردات الكتاب، للوصول إلى تصور التكامل عند مالك بن نبي.

أولاً: المنهج والإشكالية

تظهر مفارقة قراءة النص القرآني بين قراءات ماضية، ومستجدات عصرية؛ مما يقتضي تغييراً في المنهج، ويرجع مالك بن نبي المشكلة إلى سببين رئيسين، هما: السبب التاريخي، والسبب المنهجي.

والسبب الأول يوجزه بقوله: "وربما لم يكن التطور العقلي ليقصر عن شبابنا الجامعي إلى ملاحظة تقادم المقياس القديم آجلاً أم عاجلاً، ذلك المقياس الذي كان يقدم حتى ذلك الحين الدليل القاطع على المصدر الغيبي للقرآن. أما بالنسبة للعقل ذي الصبغة الديكارتية، فأية قيمة تبقى لبرهان يبدو منذئذ وقد فقد موضوعيته."[1] إن التطور العقلي الذي عرفه العالم الإسلامي، جعله يعيش حالةَ

---

(١) بن نبي، مالك. **الظاهرة القرآنية**، ترجمة: عبد الصبور شاهين، دمشق: دار الفكر، ط٤، ١٩٨٧م، ص ٥٧.

اغترابٍ أمام المقاييس التقليدية في إثبات كونية النص القرآني، الكونية التي كانت تقوم أساساً على سمو كلام الله ﷻ، والذي يفوق طاقة البشر، ويستدل مالك هنا، بأن الذوق المعاصر لم يفرق بين قصيدة شعرية وآية قرآنية، وذلك لدخول عناصر عقلية جديدة، متمثلة أساساً في الفلسفة الغربية، والعلوم المعاصرة، وهذا هو السبب التاريخي.

وأما السبب المنهجي: فيتعلق بمنهج الإعجاز الذي يتميز به الخطاب القرآني الكريم، الذي لا بدّ أن يراعي ميزةَ كلِّ شعبٍ، فكما أن الفلسفة والحكمة هواية اليونان، كانت اللغة العربية شرف كل عربي، من هنا كان الوحي يخاطب كل قوم بحسب الأطر النفسية لهم.

وإذا كان الوحي يحدد خطابه من خلال الخاصية الثقافية لكل مجتمع، فإن ميزة القرآن الكريم أنه يستطيع أن يواكب كل ثقافة، ما يعني أنها مشكلة منهج، وقد بين ذلك مالك بن نبي حينما قال: "وعليه، أن يكون (إعجاز) القرآن صفةً ملازمةً عبر العصور والأجيال، وهي صفةٌ يدركها العربي في الجاهلية بذوقه الفطري، كعمر رضي الله عنه أو الوليد، أو يدركها بالتذوق العلمي كما فعل الجاحظ في منهجه الذي رسمه لمن جاء بعده."[1] فالإعجاز كان له تحول، ففي عصر ما قبل الإسلام، تمّ تذوق القرآن بالفطرة، أما في عصر الإسلام مع تطور العلوم فقد أصبح التذوق بدراسة بلاغة القرآن الكريم، "لكن مسلم اليوم قد فقد فطرة العربي الجاهلي، وإمكانيات عالم اللغة في العصر العباسي، وعلى الرغم من هذا فإن القرآن لم يفقد بذلك جانب (الإعجاز)؛ لأنه ليس من توابعه، بل من جوهره."[2] وعليه، فما هو المنهج المناسب في عصرنا؟

---

(١) بن نبي، **الظاهرة القرآنية**، مرجع سابق، ص ٦٧.

(٢) المرجع السابق، ص ٦٧.

يرى مالك بن نبي أنَّ المنهج المناسب لقراءة القرآن في عصرنا هذا وفي إطار إعجازيته، لا بدَّ أن يكون الدراسة النفسية، يقول: "وإنما أصبح المسلم مضطراً إلى أن يتناول الآية من جهة تركيبها النفسي الموضوعي"؛ أي أنَّ المنهج المناسب لقراءة القرآن يتوقّف على التحليل النفسي، الذي يعتمد على دراسة الذات النبوية، وصلتها بالقرآن الكريم، وهذا الذي سنجد تطبيقه عند مالك بن نبي، لكي يثبت كونية القرآن الكريم، وبأنه صادرٌ من مصدرٍ غيبيٍّ، وهو الله سبحانه وتعالى، من خلال دراسة نفسية النبي وعلاقتها بالنصّ القرآني الكريم.

ثانياً: الرؤية الكونية التوحيدية

تظهر الرؤية التوحيدية عند مالك بن نبي في سعيه لتأسيس فلسفة لدراسة الظاهرة القرآنية، وينطلق أساساً من سؤال ماهية الوجود البشري، يقول: "هل الإنسان (حيوان ديني) بشكل فطري غريزي، وبسبب استعداد أصل في طبيعته؟ أو أنه اكتسب هذه الصفة إثر عارض ثقافي مفاجئ لدى مجموعة بشرية معينة، شمل مفعوله الإنسانية كلها، بنوع من الامتصاص النفسي."[1] ويختزن هذا السؤال مشكلة تعبّر عن هوية الإنسان، من حيث إنّ علاقته بالدين علاقة وجودية، وذلك أنَّ كينونة الإنسان ذات هوية دينية أم أنَّ الدين حالة طارئة على الوجود البشري.

ومن ثمّ، هناك مفارقة انتبه إليها مالك بن نبي تتمثّل في أنَّ إنكار الهوية الدينية للإنسان، يقود إلى اعتبار أنَّ أغلب الحضارات الناشئة من الدين هي عنصر زائد عن المطلوب، ثمّ إلغاء تلك الإبداعات الإنسانية الراقية من أهرامات مصر إلى حضارة بابل وغيرها، أما إثبات الهوية الدينية للإنسان، فهو يحتاج إلى إثبات أنَّ العالَم ليس مادياً، بل هو روحي، وهنا كيف يمكن ذلك ونحن في عصر العلم؟

(١) المرجع السابق، ص ٦٧.

اتجه مالك بن نبي نحو مناقشة رؤيتين للعالم، الأولى مادية، والثانية غيبية، وما تجدر الإشارة إليه أنَّ مالك بن نبي في النسخة الفرنسية استخدم مصطلح Système physique أي النظام الطبيعي، الذي يقابله النظام الماوراء الطبيعة Système metaphysique[1] في حين، في النسخة العربية قد استعمل عبارة المادية، التي تقابلها الغيبية. واختلاف العبارتين، لا يعني خللاً في الترجمة، بل هو تأكيد لجوهر الرؤية الطبيعانية على أنها مادية، وأن الميتافيزيقية لا تعني تجاوزاً للمادية، بل تستحضر الغيب، لتكمل ثغرات التفسير المادي للعالم.

وهذا ما تجسّد بالفعل في عملية النقد والبرهنة، نقد المذهب المادي وبرهن على صحة المذهب الغيبي، وهنا نطرح السؤال: كيف فنّد المذهب المادي؟ وكيف أثبت المذهب الغيبي؟ والسؤال الأهم: هل المذهب الغيبي تكامل بالمذهب المادي؟ أم إقصاء وإلغاء له؟

١- نقد المذهب المادي:

ويبدأ مالك بن نبي في تحليله للمذهب المادي بتعريفه قائلاً: من حيث المبدأ: المادة هي العلة الأولى لذاتها، وهي أيضاً نقطة البدء في ظواهر الطبيعة"[2] ومعنى ذلك أنَّ هذا المذهب يفسّر كل شيء بإرجاعه إلى المادة، فلا يوجد شيء خارج عنها، فهي المطلَق الذي لا يجاوزه شيء، ويأتي بعد ذلك إلى تعريف المادة بقوله: "ويجب على الأخصّ أن نعد هذه المادة من حيث الأصل في حالة بساطة وتجانس تام."[3] ومعنى ذلك أن نقطة البدء هي بسيطة وخالية من أي تركيب. من هنا، يأتي نقد مالك بن نبي للمذهب المادي.

---

(1) Malek Bennabi. Le phénomène coranique، Algérie : elborhane, 2008, p75.

(٢) المرجع السابق، ص ٧٣.

(٣) المرجع السابق، ص ٧٣.

وأما آلية تفنيد مالك بن نبي للمذهب المادي، فهو لم يستخدم الأساليب التقليدية في النقد كإثبات التضارب في الطرح أو وجود مفارقة وما إلى ذلك، وإنما اختبر المقدرة التفسيرية لعالم المادة؛ إذ وضع أطروحة الماديين على محك الاختبار، عندما ساءلهم عن كيفية تركب الذرة؛ إذ تعذّر وجود ما يسمى بالمادة البسيطة، مع وجود عجز في تفسير انتظام الذرات، وهنا وصل مالك بن نبي إلى نتيجة مفادها "وعلى هذا ففي كلتا الحالتين لا يجد جدول (ماندليف) تفسيراً كافياً في نظر المبدأ الذي نسلّم به، وهذا يثبت ضعف المذهب المادي."[1] ومعنى ذلك أنَّ المادية عجزت عن تفسير عالم الذرة وفق المبدأ الذي سلمت به، وهو بساطة المادة.

ويزيد تأكيد مالك بن نبي على ضعف المقدرة التفسيرية للمادية؛ إذ اتّجه إلى المادة العضوية، وأبرز عجزها التفسيري، يقول: "وهناك في الواقع مشكلة جديدة تخص وحدة النوع التي لا يمكن أن ترى في الفرد، وإنما في الزوج: الذكر والأنثى. ولذلك، فإن النظرية المادية لا تقدم أي تسويغ لهذا الازدواج الذي يعد شرطاً لوظيفة التوالد الحيوانية؛"[2] ومعنى ذلك أن التفسير المادي عاجز عن تفسير ثنائية الذكر والأنثى، ولماذا ليس غيرها؟ ليبقى الماديون أمام عجز تفسيري.

ومعيار التفسيرية الذي اتخذه من قبل المسيري لنقد أية منظومة فكرية، يتيح بدرجة عالية تحقيق التكامل وأن اختيار المقدرة التفسيرية لا يؤدي إلى إقصاء المنظومة وهدمها وتفويضها على العكس من ذلك، فهو يسعى إلى استكمالها إلى منظومة أكثر تكاملاً منها، وأكثر تفسيرية منها. لذلك، فإمكان الإلغاء يصبح نادراً؛ لأنه سيبقي على بعض العناصر التفسيرية.

فمالك بن نبي لا يرى أن المذهب المادي هو علم أو يقدم نظرة علمية بقدر ما هو دين مادي" وليس التناقض في المسألتين اللتين قررناهما بوصفهما نتيجتين للظواهر الدينية، قائماً بين الدين والعلم على غرار ما يوحي به بعضهم؛ إذ إن العلم

(١) المرجع السابق، ص ٧٥.

(٢) المرجع السابق، ص ٧٧.

لم يبرهن على عدم وجود الله أو وجوده -كما نسلم بذلك مبدئياً، بل النزاع هنا بين دينين، بين الألوهية والمادية، بين الدين الذي يسلم بوجود الله! وذلك الذي (افترض) المادة!!؛"[١] مما يعني النزعة المادية استبدلت مكان الإله بالمادة، وحولتها إلى إله يُعبد.

من هنا، يأتي مالك بن نبي على النزعة الميتافيزيقية أو الغيبية، لكي يؤكد أنها تجاوزت الطرح المادي، إلى مقاربة أكثر تفسيرية، وأكثر تكاملاً؛ ما يسمح بارتقاء المعرفة في مقامات أرقى.

٢- المذهب الغيبي:

عبارة ميتافيزيقا الواردة في النص الفرنسي، قد تجرّ الفهم إلى تأويلات متعددة، وعبارة الغيب الآتية من الترجمة، أدق من سابقتها؛ إذ تشير ليس إلى ما وراء الطبيعة، بل استيعاب الطبيعة داخل عالم الغيب دون حلول، بمعنى أنه يمكن فهم عوالم الطبيعية من خلال الغيب، والرابط الدال هو القرآن الكريم. من هنا، جاء موقف مالك بن نبي، لكي يسعى إلى البرهنة على وجود عالم الغيب، بوساطة إثبات كفاءته التفسيرية"، ومنه يأتي تتابع الإثباتات الأخرى من النبوة إلى القرآن.

ويُعرّف المذهب الغيبي قائلاً: "ومن الضروري هنا أن نفوض مبدأ متميّزاً عن المادة، فالله خالق ومدبّر للكون، وسبب أول ينبثق عنه كل موجود، وهذا هو مبدأ "المذهب الجديد" بمعنى أن مذهب الغيب يؤكد وجود مبدأ أساسي للكون، هو الله، وبتعبيره الفرنسي

"Un principe distinct de la matière est ici necessaire"[٢]

(١) المرجع السابق، ص ٧٠.

(2) Malek bennabi, le phénomène coranique, Ipid, p78.

ومعنىٰ ذلك، هو مبدأ أساسي مفارق للمادة متمايز عنها، وهذا هو عين الرؤية التوحيدية التي تجعل أصل الكون وحركته وغايته ومآله يرد إلىٰ الله، وهو في الآن نفسه متميز عن العالم الحسي المادي.

ومن الناحية المنهجية، فإن هذا المذهب هو تكامل للمذهب المادي/ الطبيعي، وهذا ما نجده في قول مالك بن نبي. "هذه الحتمية الغيبية (الميتافيزيقية) تسعفنا حين تعجز القوانين الطبيعية عن إعطاء تفسير واضح للظواهر. وبذلك ينتج عنها مذهب كامل متسق متجانس لا نقص فيه ولا تعارض؛ ممّا لزم المذهب المادي."[1] أي إن حدود الظاهرة المادية تتوقف عند التدخل الإلهي في الكون، وفي تلك اللحظة التي يظهر فيها عجز العالم عن تفسير الظواهر، يبرز لنا دور الفعل الإلهي.

ويُثبت عجز المادية هو لجوؤها إلىٰ تعليل كثير من المعطيات من خلال الصدفة، في حين أن المذهب الغيبي يلجأ إلىٰ الفعل الإلهي، وهنا تبرز قوة استدلال مالك بن نبي، يقول: "تلك الصدفة التي تعد الإله القادر علىٰ كل شيء في المذهب المادي."[2] بمعنىٰ أن الذين رفضوا التفسير الإلهي، جعلوا من الصدفة إلها بدلاً من الله. وعليه، لا يمكن الفرار من فكرة الألوهية.

ويظهر أنَّ المذهب الغيبي هو الذي يكمل تفسير العالم عند عجز قوانين الطبيعة، التي لا تمدنا بتفسير كل شيء؛ لهذا، نحتاج إلىٰ المدد الغيبي. وعليه، يضع مالك بن نبي أول لبنة في رؤيته التوحيدية، وهي البرهنة علىٰ المبدأ الأول الخالق والمدبر للكون، الذي يتميز عن شاكلة الكون.

٣- النبوة وكونية القرآن الكريم:

إن ما يسعىٰ إليه مالك بن نبي من خلال إثبات النبوة، هو إثبات رؤيته التوحيدية، التي أكدت وجودها من خلال رسالات الأنبياء، وهنا يقول:

(١) بن نبي، **الظاهرة القرآنية**، مرجع سابق، ص ٧٩.

(٢) المرجع السابق، ص ٨٠.

"ولقد لاحظنا في الفصل السابق ضرورة وضع فرض هو التسليم بوجود (الله)، وسنبحث هنا واقعاً خاصاً هو (التوحيد) الذي قدّم لنا برهانه الأسمىٰ علىٰ ألسنة الأنبياء، وبذلك أصبح فيصلاً في مجموع الظاهرة الدينية."[1] إن الطريق الصحيح إلىٰ التوحيد هم أنبياؤه، لهذا يسعىٰ مالك بن نبي إلىٰ الاستدلال علىٰ وجود هذه الظاهرة، بوصفها ظاهرة كونية؛ أي جوهرية وليست عابرةً.

والدراسة النفسية للقرآن الكريم، التي قدّمها مالك بن نبي يمكن اختصارها في ثلاثة مكونات رئيسة، هي:

أ- المكوّن الأول: وهو المرسَل إليه؛ أي ذات النبي.

ب- المكوّن الثاني: الرسالة، وهي العناصر التي نزلت إليه.

ت- المكوّن الثالث: وهو وسيلة الرسالة؛ أي الوحي.

ففي المكوّن الأول هو ذات النبي؛ أي المرسل إليه، فإن دراسة مالك بن نبي بدأت بشخصية النبي "أرميا"،"[2] لكي يثبت خصائص النبوة، التي لخصها فيما يأتي:

- صفة القهر النفسي الذي يُقصي جميع العوامل الأخرىٰ للذات، بإلزام النبي في النهاية بسلوك معين ودائم.
- حكم نافذ علىٰ أحداث المستقبل، يمليه نوع من القهر الذي ليس له أي أساس منطقي.
- استمرار مظاهر السلوك النبوية، وتماثلها الظاهر والخفي عند جميع الأنبياء." [3]ويظهر من هذه الخصائص الثلاثة أنها تنويع لعنصر أساسي

(١) المرجع السابق، ص ٨٦.

(٢) النبي أرميا واحد من أنبياء بني إسرائيل، وقد تميّز بمقاومته لإله اليهود بوصفه إلهاً قوميّاً، وكانت فترته حوالي القرنين السادس والسابع قبل الميلاد.

(٣) بن نبي، **الظاهرة القرآنية**، مرجع سابق، ص ٩٩.

واحد، هو أن تلك الرسالة خارجة عن الذات؛ أي أنها ليست من خصائص الذات وتمارس -كذلك- قهراً عليها.

وبالانتقال إلى الذات المحمدية، للرسول الكريم ﷺ، نجد تحليل مالك بن نبي يتجه نحو القرآن الكريم، وقد استحضر كل الشواهد الدالة على الاختلاف الجوهري بين الذات المحمدية، والقرآن الكريم. وتأتي استدلالات مالك بن نبي على نوعين: الأولى تاريخية، والثانية لغوية.

فالتاريخية على سبيل المثال لا الحصر، يذكر مالك انقطاع الوحي عن الرسول ﷺ[١]، والقلق الذي أصابه، فلو افترضنا أن لحظة نزول القرآن الكريم هي توهم، فلماذا يحصل القلق لمدة سنتين؟ وهذا إنّ دلّ على شيء، فهو يدل على أن الرسول كان في كامل وعيه، وكذلك ما نزل عليه كان حقيقة صادمة. وهنا يستنتج مالك بن نبي أن ما نزل على النبي محمد كان خارجاً عن شخصه.

وأما الأدلة اللغوية، فهي ليست لأجل التحليل الأسلوبي، بقدر ما هي بغرض التحليل النفسي، لكي يكشف عن الاختلاف بين الذات المحمدية والقرآن، يقول: "وكل ما يهمنا هو معرفة ما إذا كانت هذه الذات المخاطبة، وتلك الذات المتكلمة يمكن أن تجتمعا نفسياً في ذات واحدة، هي ذات محمد"[٢] ويحلل الخطاب القرآني، والذي يظهر فيه الذات المحمدية هي موضع الخطاب وليست مصدره، ودليله في ذلك الضمائر؛ إذ لا يوجد ضمير أنا، أو قلت: أو ما إلى ذلك، بل ما هناك متعال يخاطب الذات المحمدية مثل: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلنَّبِيُّ﴾ أو ﴿إِنَّآ أَنزَلْنَا عَلَيْكَ﴾ وتتراوح عادة بين الأمر والعتاب وما إلى ذلك من أساليب القرآن.

(١) المرجع السابق، ص ١٢٧.

(٢) المرجع السابق، ص ١٦٢.

وهناك كثير من الاستدلالات التي يسوقها مالك بن نبي، كانعدام أحداث مهمة ومؤثرة في نفسية النبي، ولم تذكر في القرآن، كموت خديجة، وأبي طالب وحمزة وغيرهم؛ ممّا يؤكد انفصال القرآن الكريم عن الذات المحمدية.

المكوّن الثاني: وهو وسيلة الرسالة؛ أي "الوحي" يتساءل مالك بن نبي إن كان الوحي هو من قبيل الإلهام أو النوم أو أمر إلهي؟ ويستند إلى علم النفس للكشف عن مصطلحين أساسين، هما الإلهام Inspiration والمكاشفة أو الوحي النفسي Intuition وغرضه في ذلك هو التمييز بين الوحي، والمكاشفة النفسية.

ويأتي على تعريفها قائلاً: "بأنها معرفة مباشرة قابلة للتفكير أو خاض فيه التفكير فعلاً، بينما يجب أن يأخذ الوحي معنى: "المعرفة التلقائية والمطلقة لموضوع لا يشغل التفكير، وأيضاً غير قابل للتفكير."[1] وفي البداية بدأ بتعريف المكاشفة النفسية، ووضع حدين لها، هما: المعرفة المباشرة، والقابلية على التفكير؛ مما يعني أنه ذاتي، يبدأ من لحظة تأمل سابقة.

في حين أن تعريفه للوحي يقوم على قاعدة القهر الخارجي، الذي يمارس على الذات، والذي هو ليس من خصائصها البشرية، ولهذا جاء حدّ الوحي أنه: معرفة تلقائية تتصف بالإطلاق، وكذلك الحدّ الثاني وهي: معرفة غير قابلة للتفكير، بمعنى أنها لم تأت من مصدر ذاتي يعمل من خلال تفكير مسبق، بل هي تلقائية، والتلقائي هو ضد التكلف؛ أي أن النبي لم يتكلف في استحضارها، وإنما جاءت من تلقاء ذاتها، ومرد التلقائية أنها لم تكن موضوعاً مطروحاً لفكر النبي ليفكر فيه.

والدليل الذي يسوقه مالك بن نبي هنا، هو اقتناع النبي التام والمطلق بأن المصدر خارجي وليس ذاتي، عكس ما هو عليه بالنسبة إلى المكاشفة الذاتية، التي

---

(١) المرجع السابق، ص ١٤٤.

قد يشوبها شيء من الشك، ومرد الشك هو أن فعل التأمل ذاتي، وهو ما يشوّش الرؤية على المتأمل.

وعلى العكس من ذلك أيضاً؛ إذ يقول موضحاً لظاهرة الوحي: "ويترتب على هذا أن يقين النبي في مصدر المعرفة الموحاة لا يجيء مع الوحي نفسه، ولا يؤلف جزءاً من طبيعته، بل إنه في صورته الكاملة من عمله الشعوري بوصفه رد فعل طبيعي لهذا الشعور إزاء ظاهرة خارجية."[1] ما يعني أنّ الامتناع هو شخصي من طرف ذات النبي، وهو ردة فعل ترتبت عن فعل خارجي؛ ما يعني أيضاً أن القرآن صادر عن جهة خارجية، وليست ردّة فعل تأملي داخلي وجداني.

وقد سعى مالك بن نبي إلى إثبات ذلك من خلال البيئة التي عاش فيها النبي، التي لا توحي بأية علاقة بين ما يطرحه القرآن من رؤى كونية واجتماعية، والبيئة الاجتماعية والطبيعية البدوية التي نزل فيها الوحي، ما يدلّ على أن الوحي صادر عن جهة غيبية.

ومن هنا يثبت مالك بن نبي حقيقة الوحي، بأنه فعل خارج عن الذات، يتولد عنه ردة فعل من النبي بالاقتناع، ويقين تام بأن مصدره هو الله: ويأتي الاستدلال من خلال افتراض ثلاثة احتمالات حول مصدر القرآن:

- مصدر نفسي لذات النبي.
- المصدر الاجتماعي.
- المصدر الإلهي.

وقد اقتضى مبدأ المخالفة والتغير أن القرآن مغاير للعملية النفسية القائمة على الحدس والمكاشفة النفسية، وكذلك هو مغاير للبيئة الاجتماعية، لكنه يتفق مع أنه مصدر خارجي، من هنا يكشف مالك بن نبي عن حقيقة الوحي.

---

(١) المرجع السابق، ص ١.

المكوّن الثالث: وهو الرسالة؛ أي القرآن وفي هذا المكون سيناقش مالك بن نبي الرسالة في حدّ ذاتها، من حيث المصدر وبقاؤها على ما هي عليه دون تحريف، وما إلى ذلك، والأهم هو المقارنة التي يجريها بين القرآن والكتب السماوية السابقة كالتوراة، والإنجيل، والقصد من ذلك تأكيد كونية القرآن.

وأول ما يبدأ به وضع خصائص للقرآن الكريم، كالتنجيم ووحدة الكم ووحدة التشريع، وغيرها، وكلها تأتي في سياق إثبات الانفصال والاتصال بين الذات المحمدية والقرآن الكريم، فهي حالة انفصال لكونها من مصدر خارجي واتصال؛ لأنَّ حاملها هو النبي محمد، إلا أن ما تجدر الإشارة إليه أن هذه التفاصيل لا تخدم البحث كثيراً، بل ما يهم، وما يعبر عن رؤيته الكونية، هو الفصل المتعلق بعلاقة القرآن الكريم بالكتب المقدسة الأخرى، ويقصد بالتحديد التوراة والإنجيل.

ويبدأ فصله بعنصر مهم هو "ما وراء الطبيعة"؛ إذ يفصح فيه مالك بن نبي عن الرؤية التوحيدية، يقول: "تهدف فكرة التوحيد من الناحية الميتافيزيقية إلى إثبات وحدانية الله"[1] وهذا النص يمكن شرحه برده إلى النص الأصلي؛ أي الذي هو باللغة الفرنسية، ونجده استعمل عبارة:

"Au point de vue métaphysique, la pensée monothéiste tend essentiellement à affirmer l'unité de Dieu"[2]

وقد استعمل في البداية وجهة نظر ميتافيزيقية؛ أي أن التوحيدية هي رؤية ميتافيزيقيا، تهدف أساساً إلى إثبات وجود الله. وهنا، يعيد مالك بن نبي طرح التناقض بين الحلولية والتوحيدية بمصطلحات جديدة، وفي إطار مقارنة مع العقيدتين المسيحية واليهودية.

---

(١) المرجع السابق، ص ٢٠٠.

(2) malek bennabi، le phenomène coranique، Ipid، p 225.

وأول ما يبدأ تحليله هو تأكيد المشترك في العقيدة فيصرح قائلاً: "إذ العلة الوحيدة التي تدخل في تكوين الظاهر وفي تطورها، وهو الذي يحكمها بما يتصف به من القدرة المطلقة والبقاء والإرادة والعلم."[1] ثم يعقب قائلًا: "ومع ذلك، فإن الإسلام سيعرض عقيدته الغيبية الخاصة بطريقة أكثر مطابقة للعقل، وأكثر تدقيقاً، وفي اتجاه أكثر روحية."[2] ومعنى ذلك أن الديانات التوحيدية، تتفق كلها في أن أصل الكون، هو الله، وأن الله هو من يحكم هذا العالم بما يتصف بصفات الجلال والكمال إلا أن الإسلام سيختلف عن أطروحات المسيحية واليهودية، فما هو الاختلاف؟

تظهر حلولية الديانة اليهودية في التشبيه من جهة، ومن جهة ثانية في تحويل الهِهم إلى إله قومي.[3] أما المسيحية، فحلوليتها تظهر في أنسنة الإله؛ إذ يقول بن نبي: "ومع ذلك فإن العقيدة المسيحية قد اخترعت من جانبها ذاتاً إنسانية في الأقانيم الإلهية، وبهذا نشأت عقيدة جوهرها: الرب الحي (تجسد) إنسان."[4] أي أن حلولية المسيحية جعلت الإله متعدداً، وكذلك متأنسناً؛ أي أنه قد حل في الإنسان، وكذلك تكثر مثلما هو حال الكائنات.

ويصل مالك بن نبي إلى الرؤية التوحيدية عندما يقول: "بينما اتجه الوحي القرآني إلى أن يقرر النتيجة الحاسمة للفكرة التوحيدية (الله واحدٌ مخالفٌ للحوادث، رب العالمين)"[5] ومعنى ذلك أنَّ الله قد اختص لنفسه صفة الوحدانية دون حلول في الكائنات، وانتبه إلى هذه الصفة الركيزة في الممارسة المعرفية التوحيدية من خلال

---

(١) بن نبي، **الظاهرة القرآنية**، مرجع سابق، ص ٢٠٠.

(٢) المرجع السابق، ص ٢٠٠.

(٣) المرجع السابق، ص ٢٠٠.

(٤) المرجع السابق، ص ٢٠١.

(٥) المرجع السابق، ص ٢٠١.

سورة الإخلاص، التي حسمت التوحيد خارج إطار الحلولية التشبيهية والقومية اليهودية، والتعدد المشخص للإله في المسيحية.

وينبثق عن الرؤية الكونية التوحيدية أربعة عناصر هي أساس رؤية مالك بن نبي القرآنية والتوحيدية، هي: أخرويات، وكونيات، وأخلاق، واجتماع.

أما عن الأخرويات، فقد كشف مالك بن نبي عن الاختلاف البنيوي، بين المسيحية، واليهودية من جهة، والإسلام من جهة أخرى، والفارق هو ورود الآخرة بشكل باهت في اليهودية؛ لاعتبار أنها كانت تهتم بتنظيم مجتمع توحيدي، وقد وسعت المسيحية في مفهوم الآخرة، إلا أن الإسلام اعتبرها نقطة مركزية، وبهذا الصدد يمكن رصد نصين هامين لمالك هما: "إن خلود الروح تلك الفكرة الجوهرية في الثقافة التوحيدية، سيتبعها نتائج منطقية هي: نهاية العالم، ويوم الحساب، والجنة والنار."[1] ويقول كذلك: "وسنرى أن القرآن يبرز في هذا المجال الأخروي إبرازاً مؤثراً."[2] إلا أن مالك بن نبي لا يظهر علاقة الأخرويات بفلسفته، بوصف يتبنى القرآن الكريم أساساً لفلسفته للحضارة، إلا أن ما يمكن تأكيده هو سعيه لإثبات الاختلاف بين الرؤية التوحيدية الإسلامية، والتوحيدية المسيحية واليهودية، من حيث إن الآخرة تظهر بصفة مركزية في الرؤية التوحيدية، في حين أنها هامشية في كلتا الديانتين الأخريين، وكذلك فإن الأخرويات ستمنح المسلم رسالة كونية، وهذا ما يظهر في كتابه "دور المسلم ورسالته".

وأما الكونيات: وفيها يذكر مالك بن نبي التشابه بين التوراة والقرآن، في قضية خلق الله للعالم، لكن ما يلاحظ أن القرآن قد توسع في مجال الكونيات؛ إذ بدأ بوحدة المادة في قوله تعالى: ﴿أَوَلَمْ يَرَ ٱلَّذِينَ كَفَرُوٓا۟ أَنَّ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ كَانَتَا رَتْقًا فَفَتَقْنَٰهُمَا

(١) المرجع السابق، ص٢٠٣.

(٢) المرجع السابق، ص٢٠٣.

وَجَعَلۡنَا مِنَ ٱلۡمَآءِ كُلَّ شَيۡءٍ حَيٍّۚ أَفَلَا يُؤۡمِنُونَ ۝٣٠﴾ [الأنبياء: ٣٠] ثم تشكل المادة في حالتها الأولية عندما يقول ﷻ: ﴿ثُمَّ ٱسۡتَوَىٰٓ إِلَى ٱلسَّمَآءِ وَهِيَ دُخَانٞ﴾ [فصلت: ١١]، ليصل إلىٰ التكوين البيولوجي للحياة في قوله تعالىٰ: ﴿وَجَعَلۡنَا مِنَ ٱلۡمَآءِ كُلَّ شَيۡءٍ حَيٍّۚ﴾ [الأنبياء: ٣٠][١] معبرّاً بذلك عن اتساع الرؤية الكونية في القرآن مقابل ضيقها في التوراة.

وقد اتجه مالك بن نبي في مبحث الكونيات إلىٰ الاستدلال علىٰ عقلانية كونيات القرآن، وقد استهدف فرض (لافوازييه)، الذي يؤكد أنه لا وجود للعدم، واستحالة، تكوُّن الكون من العدم، ويرد عليه مالك بن نبي، أنه لا يملك برهاناً تجريبياً لهذا الطرح، في حين أن القرآن الكريم يؤكد أن الكون تمَّ نتيجة خلق إلهي، وينهي مالك بن نبي تحليله بسؤالين يحملان في طياتهما إجابتهما؛ إذ يقول: "يجيب الطبيعيون: تؤول المادة في التحليل الأخير إلىٰ نوع من الطاقة، ولكن ألا يمكن أن تفسر (كلمة الله) نفسها بأنها نوع من الطاقة، الطاقة في أعظم وأتم أشكالها (بما أنه خالقها) أليس لنا الحق في أن نعد الماء في مجموعها مجرد تشكيل وتأليف لهذه ال (كن) الخالقة؟"[٢]

من خلال التساؤلين اللذيْن وضعهما مالك بن نبي، فهو يسعىٰ إلىٰ تأكيد أن مصدرية الوجود، وكذلك مصدر حركته ومن يرعىٰ حركته هو الله، لذلك وسمه بالطاقة في أعظم وأتم أشكالها، ولم يكتف بعبارة الطاقة، حتىٰ لا يقع في الحلول، ومن ثمّ، يناقض أطروحته التوحيدية.

الأخلاق: في المسألة الأخلاقية يعالج مالك بن نبي مشكلة فلسفية تتعلق إما بالفرد أو بالجماعة، فهي إن كانت تراعي مصلحة الفرد، فقد تؤول إلىٰ تفكك المجتمع، وانشطاره إلىٰ جزئيات متصارعة، وإن راعت المجتمع، فمآلها طمس

---

(١) المرجع السابق، ص٢٠٥.

(٢) المرجع السابق، ص٢٠٦.

الفرد لصالح المجتمع؛ لهذا، يطرح السؤال كيف قدم القرآن رؤيته؟ وبتعبير آخر، كيف تصور مالك بن نبي المخرج القرآني للمسألة الأخلاقية؟

يعرض مالك بن نبي ثلاث وجهات نظر لمتعلقات القيمة الأخلاقية، هي: النظرة اللادينية، والنظرة المسيحية والتوراتية وأخيراً التوحيدية الإسلامية، وقد تعرض لكل منها بالنقد التقويمي، لكي يستكملها قرآنياً. وهنا يظهر التكامل في أطروحته، التي تعالج المسألة الأخلاقية، فـ "الأخلاق اللادينية -بقدر ما لهذا التعبير من معنى- تقيّم أعمال الإنسان على أساس المنافع الشخصية العاجلة."[1] فالأخلاق العلمانية ذاتية تهتم بالفرد، دون مراعاة لأدائها الجماعي؛ لهذا -حسب مالك بن نبي- يتجاوزها الطرح القرآني إلى الآخر؛ لأنها تأتي بالمنفعة للفرد وللآخر، وما يصنع هذه الرابطة، هو أن الفرد يرجو ثواب الآخرة، والآخرة لها مفعول أخلاقي، يدفع الفرد إلى الإحسان إلى الآخرين.

ثم ينتقل إلى المسيحية واليهودية، ويؤكد على أنهما المؤسستان للميثاق الأخلاقي للبشرية، إلا أن "الأمر في الكتابين كليهما أمر مبدأ أخلاقي سلبي، فهو يأمر الناس بالكف عن فعل الشر في حالة، وبعدم مقاومة الشر في أخرى."[2] فهي وإن كانت تمنع الفرد من فعل الشر، فهي من جهة أخرى لا تدفعه إلى المقاومة. وعلى العكس منها نجد أنّ "القرآن سيأتي بمبدأ إيجابي أساسي، كيما يكمل منهج الأخلاق التوحيدية، ذلك المبدأ هو (لزوم مقاومة الشر) فهو يخاطب معتنقيه بقوله: ﴿كُنتُمۡ خَيۡرَ أُمَّةٍ أُخۡرِجَتۡ لِلنَّاسِ تَأۡمُرُونَ بِٱلۡمَعۡرُوفِ وَتَنۡهَوۡنَ عَنِ﴾ [آل عمران: ١١٠]"[3] ومن ثمّ، فالقرآن الكريم قد أسس القيم الأخلاقية ليس على الالتزام الفردي فقط بعدم فعل الشر، بل

(١) المرجع السابق، ص٢٠٧.

(٢) المرجع السابق، ص٢٠٧.

(٣) المرجع السابق، ص٢٠٧.

تعدىٰ ذلك إلىٰ مقاومته، مصدقاً فقط بعدم فعل الشر، مصداقاً للآية الكريمة التي دفعت بالأمة المسلمة نحو: الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

ويظهر مالك بن نبي آلية تفعيل القيم التوحيدية، وهي فكرة الجزاء، فأما الفرد فجزاؤه أخروي، أما الجماعة فجزاؤها عاجل ودنيوي، يقول: "حتىٰ إذا جاء القرآن وجدناه يقيم بناءه الأخلاقي علىٰ أساس القيمة الخلقية للفرد، وعلىٰ العاقبة الدنيوية للجماعة."(١) وقد استدل مالك بن نبي بجملة من الآيات منها، قوله تعالىٰ: ﴿أَلَمْ يَرَوْا كَمْ أَهْلَكْنَا مِن قَبْلِهِم مِّن قَرْنٍ مَّكَّنَّاهُمْ فِي الْأَرْضِ مَا لَمْ نُمَكِّن لَّكُمْ وَأَرْسَلْنَا السَّمَاءَ عَلَيْهِم مِّدْرَارًا وَجَعَلْنَا الْأَنْهَارَ تَجْرِي مِن تَحْتِهِمْ فَأَهْلَكْنَاهُم بِذُنُوبِهِمْ وَأَنشَأْنَا مِن بَعْدِهِمْ قَرْنًا آخَرِينَ ﴿٦﴾﴾ [الأنعام: ٦].

وبهذه الآية تكون الأخلاق الإسلامية أخروية وكونية، فهي أخروية؛ لأنها تعد الجزاء للفرد. ومن ثمّ، هي كونية؛ لأنها تتعلق بسنن الكون، فالمجتمع الذي تنهار أخلاقه، ينهار بالضرورة.

وزيادة علىٰ ذلك، فالأخلاق الإسلامية هي أخلاق منفعة الفرد، ومنفعة المجموع، فالفرد الذي يفعل الخير لغيره، يزداد أخلاقية عن ذلك ينفع ذاته وحسب؛ لهذا، فموقف المسلم من الشر ليس سلبياً، بل يمتد إلىٰ مقاومته بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

الاجتماع: يظهر مالك بن نبي في هذا العنصر أن القرآن، جاء لحلِّ مشكلات المجتمع البشري كلّها بعكس التوراة، التي جاءت تشريعاً قومياً، يتجه إلىٰ داخل المجتمع اليهودي الناشيء.

---

(١) المرجع السابق، ص٢٠٨.

خلاصة استنتاجات مالك بن نبي:

آخر ما يخلص إليه مالك بن نبي هو قوله: "وبعد، ففي ضوء القرآن يبدو الدين ظاهرة كونية تحكم فكر الإنسان وحضارته، كما تحكم الجاذبية المادة، وتتحكم في تطورها."[1] وفي هذا النص اختصار لكل مشروع مالك بن نبي، فالدين ليس عارضاً في حياة البشر، بل هو جزء من تركيبة الوجود البشري؛ إذ شبه مالك بن نبي وجود الدين كما هو الحال بوجود الجاذبية في عالم المواد، وهذا التشبيه، له دلالة عميقة، فكما أن وظيفة الجاذبية هي نظم الكون، فكذلك الدين يعمل على نظم الحضارة والفكر، وهذا الذي سيثبته في المبحثين القادمين.

---

(١) المرجع السابق، ص٣٠٠.

المبحث الثالث

تكامل الإنسان في فلسفة الحضارة

يجب التذكير بأن الإشكالية التي طرحها مالك بن نبي، ترجع مشكلة الإنسان إلى حضارته، التي (الحضارة) يمكن بوساطتها تعريف الإنسان؛ إذ إنه بشكل ضمني وليس مضمر، سيبرز مفهوم الإنسان أثناء تحليل مفهومه للحضارة، ومنه يمكن استنباط تصور مالك للإنسان من تصوره للحضارة.

وستأتي خطة المبحث على النحو الآتي: مفهوم الحضارة، ومفهوم الإنسان، والمقاربة النفسية للحضارة، والمقاربة الاجتماعية للحضارة، وعالم الأفكار والحضارة.

أولاً: مفهوم الحضارة

إن المدخل لفهم تصور الحضارة عند مالك بن نبي، لهو تمييزه بين التكديس والبناء، يقول: "إن المقياس العام في عملية الحضارة هو أن: الحضارة هي التي تلد منتجاتها، وسيكون من السخف والسخرية حتماً أن نعكس هذه القاعدة حين نريد أن نصنع حضارة من منتجاتنا."[1] ومعنى ذلك أن الحضارة ليست مجرد تكديس ورصّ لأكبر قدر ممكن من المنتجات، بل هي من تنتج تلك المنجزات معبرة عن فعالية الإنسان. وهنا يطرح السؤال كيف يتم إنتاج حضارة؟

وحتى تكون دراسة الحضارة دراسة منهجية، فقد توسل مالك بن نبي بأساليب الكيمياء في التحليل والتركيب، يقول: "بمعنى أنه يريد إنجاز مهمة (تركيب) الحضارة في زمن معين؛ ولذا، يجب أن يقتبس من الكيميائي فهو يحلل

(١) بن نبي، **شروط النهضة**، مرجع سابق، ص ٤٧.

أولاً المنتجات التي يريد أن يجري عليها بعد ذلك عملية التركيب."[1] ما يعني أن مالك بن نبي سيعمل علىٰ تحليل مكونات الحضارة الرئيسة، ثم خطوة تالية يتجه إلىٰ البحث عن العنصر المركب للعناصر السابقة، وبهذه الطريقة يمكن اكتشاف أوجه التكامل في طريقة مالك بن نبي ومنهجه.

وقد توصل مالك بن نبي إلىٰ أن أي منتج حضاري، لا بدّ وأن يرد إلىٰ ثلاثة عناصر أساسية، هي:

١- الإنسان: المنتج.

٢- التراب: وهو جملة من الإمكانات المادية.

٣- الزمن: وهو المدة التي يستغرقها الإنسان في إنتاج منجزه.

ومن ثمّ، فالحضارة يمكن تعريفها وفق هذه المعادلة: ناتج حضاري= إنسان+ تراب+ وقت[2] إلا أن هذه المعادلة ينقصها العنصر المركب، الذي يصل مفرداتها، وهو ما عبر عنه قائلاً:" ومع ذلك فإن هذه الصيغة تثير عند التطبيق اعتراضاً مهماً هو: إذا كانت الحضارة في مجموعها ناتجاً للإنسان والتراب والوقت، فلِمَ لا يوجد هذا الناتج تلقائياً، حيثما توفرت هذه العناصر الثلاثة؟ وإنه لعجب يزيله اقتباسنا للتحليل الكيماوي."[3] وما يتبين من هذا النص، أن عناصر الحضارة، بوصفها مواد أولية، توجد في كل المجتمعات البشرية، إلا أننا لا نجد دائماً حضارة، فينهي كلامه بالحديث عن طريقة الكيميائي، لفهم تركيب الحضارة.

من هنا يدخل عنصر جديد إلىٰ معادلة الحضارة، وهو الدين، "فالحضارة لا تنبعث -كما هو ملاحظ- إلا بالعقيدة الدينية، وينبغي أن نبحث في حضارة

---

(١) المرجع السابق، ص ٤٩.

(٢) المرجع السابق، ص ٥٠.

(٣) المرجع السابق، ص٥٠.

من الحضارات عن أصلها الديني الذي بعثها."[1] ما يعني أن العنصر المركب بين عناصر الحضارة، هو الفكرة الدينية، فكما أن في كل تفاعل كيماوي، لا بدّ أن يُستحضر عنصر مركب، والدين هو مركب عناصر الحضارة، لتتحول إلى منتج للحضارة.

ويعدّ إثبات مالك بن نبي في الظاهرة القرآنية لكونية الدين هو أساس تماسك نسقه؛ إذ شبهه بقانون الجاذبية، فالدين هو جاذبية الحضارة؛ لأنه يركب بين الإنسان، والتراب، والوقت، وبهذا الفعل التركيبي تنتج الحضارة.

ولكن عملية التفاعل كما يبينها مالك بن نبي لا تتم في فراغ، بل هي تسري على ساحة التاريخ. من هنا، وجب تعرف الحضارة بوصفها حركة في التاريخ، فهل حركتها خطية أم دائرية؟ أم لها صور مختلفة؟

يجيب مالك قائلاً: "فنحن نعلم مسبقاً أن حضارة معينة تقع بين حدين اثنين: الميلاد والأفول. وإذن، نحن نملك نقطتين اثنتين من دورتها بوصفهما محل نزاع، والمنحنى البياني يبدأ بالضرورة من النقطة الأولى في خط صاعد، ليصل إلى النقطة الثانية في خط نازل. فما الذي يمكننا أن نضع من طور انتقالي يتوسّط هذين الخطين."[2] ما يعني أن حركة الحضارة في ساحة التاريخ تتخذ صورة دورية، تبدأ بلحظة انطلاق تصاعدية، لتصل إلى مرحلة يتوقف فيها الانطلاق، لتعرف منعرجاً جديداً، يتجه نحو نقطة الانحدار والموت.

وبهذه الطريقة تسجل الحضارة رحلاتها عبر التاريخ، من شعب إلى آخر، حافظة لكل أمة عبقريتها ومآثرها، التي ولدتها أثناء فعلها الحضاري في التاريخ، وهنا يتبين أن وحدة التاريخ بالنسبة لمالك بن نبي هي الحضارة. وبذلك يكون

---

(١) المرجع السابق، ص ٥٦.

(٢) المرجع السابق، ص ٧٣.

تعريف الحضارة التحليلي التركيبي، قد استوفى مركباته التي نجعلها فيما يأتي:

أ- عناصر الحضارة: الإنسان + تراب + وقت.

ب- مركب الحضارة: الفكرة الدينية.

ت- مسرح الحضارة: التاريخ بحركته الدورية.

ما يتبين من خلال هذا المفهوم أنه استطاع أن يركب عناصر الحضارة، لكنه لم يعط تحليلاً لوظيفتها، وهذا الأمر لم يكن غائباً عن ذهن مالك بن نبي؛ إذ أضاف إلى ما سبق تعريفاً وظيفياً، يصف وظيفة الحضارة، ويبين دورها بالنسبة للمجتمع أو الفرد.

ويأتي التعريف الوظيفي للحضارة في كتابين، هما: القضايا الكبرى، ومجالس دمشق ففي مجالس دمشق نجد تفصيلاً لم يرد في الكتاب الأول، لهذا سأستعين بكتاب مجالس دمشق، يقول مالك بن نبي: "معناه أن الحضارة كما حددتها في البداية، هي مجموع الشروط المعنوية والمادية التي تتيح لمجتمع ما أن يقدم الضمانات الاجتماعية لكل فرد فيه. ... فذلك يعني أن الحضارة وظيفة في جانبيها الإرادة الحضارية، الإمكان الحضاري."[1] ومعنى ذلك، أن الحضارة تمنح المجتمع قدرة على تأمين أفراده، وفي كل طور من أطوار حياتهم بما يسمح لهم أن يبدعوا منجزاتهم الحضارية، وهذه الضمانات في جانبها المعنوي تتمثل في الإرادة الحضارية، ومن جانبها المادي تتجلى في الابتكار الحضاري.

وبذلك نصل إلى أن الحضارة من حيث التركيب تحتوي على العناصر الآتية، إنسان + تراب + وقت، وتعمل الفكرة الدينية على التركيب فيما بينها، ويتم ذلك وفق خط تاريخي له انطلاقة تصاعدية، ثم فترة رتابة، تليها فترة انحطاط، ومن الناحية الوظيفية تمنح الحضارة أفرادها ضمانات تسمح لهم ليكونوا إرادة

---

(١) بن نبي، مالك. **مجالس دمشق**، دمشق: دار الفكر، ٢٠٠٥م، ص ٦٧-٦٨.

حضارية، وإمكاناً حضارياً، قابلاً للاستغلال والاستثمار بوساطة تلك الإرادة.

إلا أن ما يمكن تأكيده هو مركزية الفكرة الدينية، بوصفها عنصراً مركباً للحضارة. فهي تتجه إلى الإنسان لتفعيل طاقاته، وهو بدوره يتجه إلى إنجاز حضارة، لهذا يطرح السؤال ما هو الإنسان؟

ثانياً: مفهوم الإنسان

إنّ مفهوم الإنسان عند مالك بن نبي، هو مفهوم جوهري، لكونه مدار الحضارة؛ إذ يبحث عن تلك العلاقة بين الإنسان ومنجزاته، وكذلك بينه وبين إرادته وفعالية الإنجاز لديه، مبيناً كينونة الإنسان، وكيف تتخارج إلى الوجود عبر تطور الحضارة.

وعليه، ابتداء من هذا العنصر، والعنصرين القادمين هما اشتغال على مفهوم مالك بن نبي للإنسان، إلا أنّ الفارق فقط أن في هذا العنصر سأتجه إلى صورة الإنسان بطريقة ستاتيكية (تزامنية)، في حين أن العنصرين المواليين سيتم التطرق إلى الإنسان بطريقة ديناميكية؛ أي تتابعية، وضرورة ذلك هو استخراج مفهوم الإنسان المنتج لحضارته، وهو الذي يدخل في علاقة مع الحضارة.

مالك بن نبي لم يعرّف الإنسان وفق التعريف الأرسطي الشهير، وهو: الإنسان حيوان ناطق، بل على أنه حيوان ديني، وهذا الذي قصد إلى البرهنة عليه في كتابه الظاهرة القرآنية عندما قال: "وتردد المشكلة الغيبية -هكذا بانتظام- على الضمير الإنساني في جميع مراحل تطوره، هو في حدّ ذاته مشكلة أراد علم الاجتماع حلّها حين وصف الإنسان بأنه في أصله حيوان ديني."[(١)] بمعنى أن الإنسان في أصله كائن حي متدين، ولهذا يظهر الدين لا بوصفه حدثاً عارضاً، بل بوصفه جزءاً من كينونة الإنسان، التي تنظّم حياته حتى يحقق حضارته.

(١) بن نبي، **الظاهرة القرآنية**، مرجع سابق، ص ٧٠.

وعلى ضوء ذلك يقرر مالك بن نبي ضمنياً أنّ الإنسان كائن مركب ذو ثلاثة أبعاد، هي: الروح والعقل والغريزة، وإن كانت هذه العناصر الثلاثة تظهر في كتاباته على شكل مراحل لتاريخ الحضارة، إلا أنها لا تنفصل عن الذات الإنسانية.

فقد بين مالك بن نبي أن الروح لها كفاءة عالية في السيطرة على الغريزة، لهذا تنطلق الحضارة، لكن عندما تخفت الروح يبرز العقل، وهذا العقل لا يمكنه أن يسيطر على الغريزة، فهي كائن أناني وغير منتظم، وهنا تنحدر الحضارة.

وبذلك، فإن الرابط بين الدين والإنسان هو الروح، الطاقة الأصلية في الإنسان، التي تؤكد جوهر الإنسان على أنه حيوان ديني، وهي في الآن نفسه منبع كل حضارة إنسانية في العالم؛ لأنها تربط الإنسان بالسماء؛ أي بالمطلق الذي يوجه طاقات الإنسان ويفعلها.

وهنا يظهر التكامل وما ضده التسافل أو التفكك في الطرح (البنابي)، عندما يتكامل الإنسان أثناء دخول فكرة دينية على كيانه، فتفعّل طاقة الروح فيه، لكن يتسافل ويتفكك عندما تفقد تلك الفكرة بريقها وسلطتها، وهنا يطرح سؤال، كيف تفعل الفكرة الدينية طاقة الروح؟

فإذا كان للإنسان الفرد هذه الأبعاد الثلاثة (الروح، والعقل، والغريزة) فهي لا تنفصل عن البعد الرابع، وهو: المجتمع؛ لهذا، لا يمكن فهم الإنسان في علاقته بالحضارة إلا من خلال بعدين وهما الفرد بأبعاده الثلاثة مع المجتمع، وهنا يطرح السؤال. كيف قارب مالك بن نبي الحضارة؟ هل بالبعد الفردي أم بالبعد الجماعي؟

ثالثاً: المقاربة النفسية للحضارة

يقارب منهج مالك بن نبي الظواهر الإنسانية وفق الآية الكريمة: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُوا مَا بِأَنفُسِهِمْ﴾ [الرعد: ١١] ومضمون الآية، يضع منهجاً متكاملاً؛ إذ ينطلق من التغيير النفسي، الذي سيتبعه التغيير الاجتماعي، فما بالقوم

لا يتغير إلا إذا قاموا بتغيير ما بالأنفس، وهذه العملية التغيرية تستدعي حركة عبر الزمن، لهذا يدخل عنصر ثالث، وهو الدين.

ومن هنا يضع مالك بن نبي منهجاً تكاملياً، يتوجه فيه إلىٰ الإنسان بوصفه فرداً وإلىٰ كونه مجتمعاً، ويعيش كذلك لحظة تطور تاريخي، مجسّداً بذلك دورته الحضارية، وفق المبدأ القرآني الذي قررته الآية السابقة من سورة الرعد، لذلك سيتجه البحث إلىٰ تحديد المقاربة النفسية في إطار الزمن، ثم يتجه إلىٰ المقاربة الاجتماعية في إطار الزمن، المقاربة التي سيظهر فيها تكامل الإنسان وكذلك تسافله، والتكامل سيظهر بنوعيه؛ النظمي والمقامي.

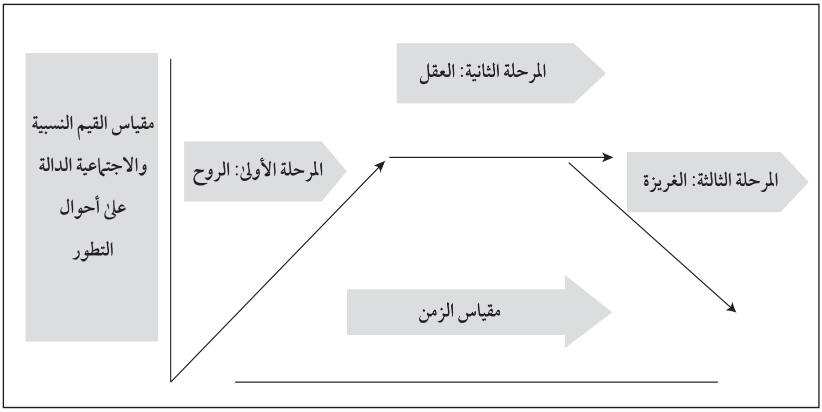
ويمر الإنسان بحسب مالك بن نبي بثلاثة مراحل، هي: الإنسان قبل الحضارة، ثم إنسان الحضارة أو أثناء الحضارة، وأخيراً إنسان ما بعد الحضارة. وإنسان أثناء الحضارة، يمر بمرحلة الروح، ثم العقل، وأخيراً الغريزة، وهذه المراحل الثلاث، هي تعبير عن تغيير سيكولوجي، ولكن السؤال يبقىٰ مطروحاً كيف يحدث هذا التغيير؟

يجيب مالك بن نبي قائلاً: "وبتعبير آخر، إن المسألة هنا هي أن نوضح للقارئ كيف يتاح (للفكرة الدينية) أن تبني الإنسان حتىٰ يقوم بدوره في بناء الحضارة، وبالتالي كيف يتاح لهذه الفكرة ذاتها أن تمدنا بتفسير عقلي لدور إحدىٰ الديانات في توجيه التاريخ."[١] ومن ثمّ، فمحرك الحضارة هو الفكرة الدينية، التي تصنع في الإنسان إرادة الحضارة.

ويمكن أن نرسم مخطط الحضارة، ثم نعرض بالتحليل كيف تعمل الفكرة الدينية من الناحية النفسية.

---

(١) بن نبي، **شروط النهضة**، مرجع سابق، ص ٦٩.



ويعبر مالك بن نبي عن مقاربته النفسية للحضارة، بشكل صريح عندما يقول: "ومن هنا يتعين علينا اللجوء إلى لغة التحليل النفسي، بغية تتبع اطراد الحضارة باعتبارها صورة زمنية للأفعال وردود الأفعال المتبادلة، التي تتولد منذ مطلع هذا الاطراد بين الفرد والفكرة الدينية، التي تبتعث فيه الحركة والنشاط."[1] وبذلك يتبين أنه سيتجه إلى استخدام لغة التحليل النفسي، إلا أنَّ المشكلة التي تواجه البحث هي هل سيستخدمها على الصورة نفسها؟

لهذا، يمكن تقسيم تحليله إلى مراحل الحضارة نفسها، وهي عينها مركبات الوجود البشري:

١- الروح:

يلاحظ مالك بن نبي أنّ الحضارة تبدأ عندما تدخل فكرة دينية على إنسان ما قبل الحضارة، وهو إنسان الفطرة، يقول: "فالفرد في هذه الحالة ليس له أساسه إلا (الإنسان الطبيعي) أو الفطري L'homonatuna غير أن الفكرة الدينية سوف تتولى إخضاع غرائزه إلى عملية شرطية Conditionnement تمثل ما يصطلح عليه

(١) المرجع السابق، ص ٧٤.

علم النفس الفرويدي بـ (الكبت) reculement"[1] ما يعني ذلك أن الفكرة الدينية تدخل على إنسان كما هو حالة خام؛ أي إنسان الطبيعة، فتعمل على كبت تلك الغرائز، لكن هل مفهوم الكبت عند مالك بن نبي نفسه عند فرويد؟

العبارة الواردة في النص السابق وهي (عملية شرطية) توحي بداية إلى وجود اختلاف في المفهوم؛ لهذا، وجب مراجعة كلا المفهومين، لكي يتضح تصور مالك بن نبي، ويأخذ "معجم مصطلحات التحليل النفسي" معنى الكبت عند فرويد بوصفه أولية نفسية يعمل الأنا من خلالها على الدفاع؛ إذ يأخذ بنص فرويد "أعتقد الآن أن هناك مكسباً أكيداً في العودة إلى مفهوم الدفاع القديم، شريطة أن يدل بشكل عام على التقنيات التي يلجأ إليها الأنا، في صراعاته، التي قد تؤدي أحياناً إلى العصاب."[2] معنى ذلك، أن الكبت هو آلية يعمل من خلالها الأنا على الدفاع بطريقة لاشعورية، وهو عكس القمع الذي يسعى إلى محو فكرة ما بشكل واع، وهو حالة مرضية.[3] والكبت قد يكون حالة دفاعية سليمة كما أنه قد يؤول إلى حالة مرضية عصابية.

ويتضح المفهوم أكثر إذا ما تم العروج إلى نصوص واحد من كبار مدرسة فرويد، وهو "إيريش فروم" إذ يقول: "والواقع لكلمة repression معنيان: أولاً المعنى التقليدي؛ أي تكبت to repress بمعنى "تكف suppress" أو تقمع opress، ثانياً المعنى السيكولوجي الذي استخدمه فرويد (برغم أن الكلمة قد استخدمت بالمعنى السيكولوجي من قبل)؛ أي صرف شيء ما عن الإدراك."[4]

---

(١) المرجع السابق، ص٧٥.

(٢) لابلانش، جان. بونتاليس، جاك برتراند. **معجم مصطلحات التحليل النفسي**، ترجمة: مصطفى حجازي، بيروت: المنظمة العربية للترجمة، ٢٠١١م، ص ٦٧٧.

(٣) المرجع السابق، ص ٦٧٢

(٤) فروم، إيريش. **أزمة التحليل النفسي**، ترجمة: محمود منقذ المعاشمي، اللاذقية: دار الحوار، ٢٠١٢م، ص ٤٠.

ومعنىٰ ذلك، أن الكبت هو آلية نفسية لا شعورية تعمل علىٰ صرف أي شيء من ساحة الوعي، وتركه في ساحة اللاوعي.

ويرجع مفهوم الكبت إلىٰ أنه آلية دفاعية إلىٰ أساس أنطولوجي مادي، وهو الذي لخّصه أدلر حينما قال: "إن النشاط النفسي ما هو إلا مجموعة معقدة من آليات الدفاع والهجوم غرضها النهائي هو ضمان استمرارية الكائن الحي، وهدفها أن تعطيه القدرة علىٰ النمو والتطور بأمان؛"(١) أي إنَّ وظيفة النفس لا تخرج عن الوظيفة الغريزية الحيوانية نفسها، والمتمثلة في حفظ البقاء، وهي ما تحدد كينونة الإنسان بوصفه كائناً طبيعياً مادياً.

فمن الأساس الوجودي يظهر الاختلاف بين فرويد ومالك بن نبي، فالأول لم يخرج عن دائرة الإنسان الطبيعي، في حين أن مالك بن نبي يفكر في دائرة الإنسان الديني. وبذلك، فإن وظيفة الإنسان الطبيعي هي حفظ البقاء باستحداث آليات دفاعية وهجومية، في حين أن الحيوان الديني يتجه نحو آليات أرقىٰ، وهي أنه كائن مبدع يتحكم في الوجود، ومن هنا تظهر أول نقطة في الاختلاف.

ويتضح الاختلاف أكثر في مفهوم الكبت عندما نأخذ بنص مالك بن نبي عنه؛ إذ يقول: "وهذه العملية الشرطية ليس من شأنها القضاء علىٰ الغرائز، ولكنها تتولىٰ تنظيمها في علاقة وظيفية مع مقتضيات الفكرة الدينية: فالحيوية الحيوانية التي تمثلها الغرائز بصورة محسوسة، لم تلغ، ولكنها انضبطت بقواعد نظامها."(٢) ومعنىٰ ذلك، أن الكبت ليس آلية دفاعية، بل هو شرط لتنظيم الغرائز، وإخراجها من حالتها الفوضوية إلىٰ حالة منتظمة تقود إلىٰ تحقيق غايات، تحددها الفكرة الدينية.

وبذلك يؤدي وجود الفكرة الدينية إلىٰ تكامل الإنسان، من مقام الطبيعة إلىٰ مقام الروح، والذي تصبح الغريزة فيه تابعة للروح ولقانونها، وهذا ما عبر عنه

---

(١) آدلر، ألفريد. **الطبيعة البشرية**، ترجمة: عادل نجيب بشرىٰ، القاهرة: المجلس الأعلىٰ للثقافة، ٢٠٠٥م، ص ٣٠.

(٢) بن نبي، **شروط النهضة**، مرجع سابق، ص ٧٥.

قائلاً: "وفي هذه الحالة يتحرر الفرد جزئياً من قانون الطبيعة المفطور في جسده، ويخضع وجوده في كليته إلىٰ مقتضيات الروحية التي طبعتها الفكرة الدينية في نفسه، بحيث يمارس حياته في هذه الحالة الجديدة حسب قانون الروح".[1] وهنا نجده استخدم عبارة ذات دلالة عميقة، وهي "يتحرر جزئياً من قانون الطبيعة"، فهو لا يتحرّر كلياً؛ لأن البعد الطبيعي جزء منه، ولكنه جزئي بشكل يسمح للإنسان أن يرتقي إلىٰ درجة يحيا فيها وفق قانون الروح.

وعليه، يتم توجيه الطاقة الغريزية حتىٰ تصبح قادرة علىٰ أداء فعلها الحضاري؛ إذ تخرجها الروح من فوضاها إلىٰ نظام يسمح بإطلاق طاقات الإنسان، وإخراجها من خمولها، لكي ترتفع الحضارة نحو مقامات عالية، ويضرب مالك بن نبي مثالاً علىٰ ذلك، وهو التحدي الذي رفعه بلال بن رباح في وجه جلاديه، الذين أرادوا إخضاعه لعبادة الأوثان، إلا أنه واجه صورة الاستعباد، التي ما كان له أن يفعلها لولا استفاقة الروح في قلبه ليصرخ أحد...أحد.

ننتهي إلىٰ أن الكبت عند مالك بن نبي هو عملية شرطية واعية، توجه الغريزة لأداء فعل حضاري، نحو أهداف تسطرها الفكرة الدينية؛ مما يعني أنها ليست حالةً مرضية، بل وضع صحي يسمح باستثمار الغريزة من جهة، ومن جهة ثانية يسمح بانعتاق الإنسان من حالة الغريزة إلىٰ حالة أخلاقية راقية، تطلق العنان للقيم الأخلاقية ولطاقات الإنسان، حتىٰ يتسنىٰ لها أداء دورها.

٢- العقل:

وتبدأ مرحلة العقل بالنسبة لمالك بن نبي، نتيجة لردة فعل، فهي ليست تأسيسية أو ابتدائية كما هو الحال بالنسبة لمرحلة الروح، والنص الآتي يوضح مضمون ردة الفعل: "وفي الوقت نفسه يواصل المجتمع الذي أبرزته الفكرة الدينية إلىٰ النور تطوره،

---

(١) المرجع السابق ص ٧٥.

وتكتمل شبكة روابطه الداخلية، بقدر امتداد إشعاع هذه الفكرة في العالم: فتنشأ المشاكل المحسوسة لهذا المجتمع الوليد نتيجة توسعه، كما تتولد ضرورات جديدة نتيجة اكتماله".[١] يتبين من هذا النص أن مرحلة العقل هي وليدة أو بتعبير أدق ردة فعل إزاء واقع اجتماعي، أفرز بدوره مجموعة من المشكلات والضرورات والحاجيات، وهي بدورها وليدة توسع المجتمع الناشئ بفعل تركيب الفكرة الدينية لمكوناته، ويبدأ بالتوسع؛ مما يولّد مشكلات عدة وضرورات حياتية.

ومرحلة العقل هذه، تتمظهر في ثلاثة مظاهر رئيسة يؤكدها مالك بن نبي، هي: "..أو أننا نلاحظ -وهو ما يؤول إلى النتيجة نفسها- نقصاً في الفعالية الاجتماعية للفكرة الدينية؛"[٢] أي إنها لا تنتهي، وإنما ستتراجع بشكل كبير، ويرجع ذلك إلى الضرورات التي يفرضها التطور الاجتماعي، ومشكلاته الناشئة عن تلك التطورات.

"انخفاض في مستوى أخلاق المجتمع."[٣] ففي المرحلة السابقة؛ أي مرحلة الروح كانت الأخلاق تأخذ مساحة كبيرة، وذلك نتيجة للفعالية الاجتماعية للفكرة الدينية، وفي مرحلة العقل يتمّ تراجع الفعالية الاجتماعية للفكرة الدينية. وعليه، يتمّ تراجع المستوى الأخلاقي.

فأوْج حضارة، وأعني به ازدهار العلوم والفنون فيها يلتقي من وجهة نظر "علم العلل والبحث مع بدء مرض اجتماعي."[٤] بمعنى أن تطور الحضارة يظهر فيه تطور العلوم بوصفها أداة لعلاج الأمراض الاجتماعية. من هنا، يظهر المرض الاجتماعي متزامناً مع تراجع المستوى الأخلاقي، وارتقاء المعارف العلمية.

---

(١) المرجع السابق، ص ٧٦.

(٢) المرجع السابق، ص ٧٧.

(٣) المرجع السابق، ص ٧٧.

(٤) المرجع السابق، ص ٧٧.

ويتبين أن مرحلة العقل هي تراجع للبعد الروحي لحساب العقل، وأول ميزة لهذه المرحلة هي: ازدهار العلوم، وتراجع مستوى الأخلاق؛ إذ ستبدأ للبروز بذور فناء الحضارة، وهنا مدخل إلى المرحلة الثالثة، وهي الغريزة، المدخل الذي سيظهر إلى السطح المكبوت الغريزي، لكن كيف سيظهر المكبوت؟

يفسر ذلك مالك بن نبي، بعلاقة طردية بين الروح والغريزة، يقول: "ومن الطبيعي أن الغرائز لا تتحرر دفعة واحدة، وإنما تنطلق بقدر ما تضعف سلطة الروح".[1] ومن ثمّ، كلما ضعفت الروح ازدادت الغريزة انعتاقاً من عقالها، والعكس كذلك صحيح، من هنا يظهر أن بروز العقل هو بداية الانعتاق للغرائز، ومرد ذلك أن العقل لا سلطان له على الغريزة.

٣- الغريزة:

وفي مستهل الطور الثالث تتحرر الغريزة تماماً من عقالها، فتتجه الحضارة نحو الانحدار، ولهذا الأمر سبب ونتيجة، فالسبب يرجع إلى ما قاله مالك بن نبي: "وهنا تنتهي الوظيفة الاجتماعية للفكرة الدينية."[2] بمعنى أن الانعتاق التام للغريزة، هو أن الفكرة الدينية فقدت دورها تماماً، والنتيجة قوله: "التي تصبح عاجزة عن القيام بمهمتها تماماً في مجتمع منحل؛"[3] أي إنَّ هذا المجتمع أصبح فاقداً لروابطه وعلاقاته الاجتماعية، التي تؤدي إلى سقوط الحضارة.

وعند إتمام درجة السقوط حالتها نجد أن الحضارة ستنتج إنسان ما بعد الحضارة، وهنا يبدأ مشروع مالك بن نبي الإصلاحي؛ إذ ستظهر إشكالية أخرى، هي كيف نعيد إنسان ما بعد الحضارة إلى حالة حضارة؟

---

(١) المرجع السابق، ص ٧٦.

(٢) المرجع السابق، ص ٧٧.

(٣) المرجع السابق، ص ٧٧.

وما يمكن أن نصل إليه في المقاربة النفسية للحضارة، هو مركزية الفكرة الدينية في تحقيق تكامل الإنساني المقامي؛ إذ ترتقي بالإنسان درجة فوق الطبيعة إلى عالم الروح، وأداة ذلك الكبت بوصفه شرطية تنظيمية، تنظم الغرائز، وتوجهها نحو غاية تحددها الفكرة الدينية.

ويحدث تسافل الإنسان، عندما يأخذ توهج الفكرة الدينية بالخفوت، فعندها تنفلت الغريزة من عقالها، وتتجه الحضارة إلى الانحدار عندما يحدث الانعتاق التام للغرائز، الانعتاق الذي أخذ يتدرج بظهور مرحلة العقل.

ويظهر مما سبق، أن تحليل الحضارة وفق المقاربة النفسية غير كاف، لا سيما وأنه قد تحدث عن أثر الفكرة الدينية في استيقاظ الروح؛ مما يولّد اتساع دائرة الحرية الأخلاقية، والأخيرة هي علاقة اجتماعية، ثم عرج على أثر اكتمال المجتمع وظهور مشكلات جديدة، وأخيراً انحلال المجتمع؛ لهذا، وجب استكمال أطروحة مالك بن نبي بالمقاربة السيسيولوجيا.

رابعاً: المقاربة الاجتماعية للحضارة

قدمت الآية الحادية عشرة من سورة الرعد لمالك بن نبي منهجاً متكاملاً، ففي البداية يبدأ التغيير الحضاري من النفس، ليصل إلى المجتمع، لذلك فقد كرس أغلب جهده في كتابه شروط النهضة على المقاربة السيكولوجيا، في حين أن كتابه ميلاد مجتمع الذي ألفه سنة ١٩٦٢،[1] قد استكمل مقاربته وتفسيره للحضارة؛ إذ اتجه نحو المجتمع وأثر الفكرة الدينية فيه؛ أي التغيرات الاجتماعية في تفاعلها مع التغيرات النفسية.

وبناء على ذلك، فإن تحليل المقاربة الاجتماعية للحضارة، سيأتي في أربعة عناصر أساسية، هي: مفهوم المجتمع، ثم المجتمع والحضارة في مرحلة الروح، والمجتمع والحضارة في مرحلة العقل، وأخيراً المجتمع والحضارة في مرحلة

(1) Malek .Bennabi. Naissance d’une société, ALGER: Samar, 2008, P 8.

الغريزة، وهذه العناصر كفيلة بأن تحدد المقاربة؛ إذ في المفهوم سيتحدد مفهوم المجتمع من حيث الطبيعة ومن حيث الوظيفة، ثم تطور المجتمع عبر التاريخ بوصفه كياناً حضارياً يمرّ عبر مراحل الحضارة.

١- مفهوم المجتمع:

يأتي مفهوم المجتمع عند مالك بن نبي إجابة عن جملة من الأسئلة الضمنية، والمهم فيها أنها تجيب عن سؤال الرسالة المتعلق بالتكامل، فأول سؤال يتعلق بالفرد والمجتمع، فهل المجتمع هو أفراده أم أنه هو جملة العلاقات التي تربط أفراده؟ ثم يأتي سؤال الطبيعة والمجتمع، وهل المجتمع هو تشكيل يخضع لقوانين الطبيعة أم يتجاوزها؟ وأخيراً هل المجتمع وضع تاريخي؟ وإن كان كذلك فكيف يدخل إلى ساحة التاريخ؟

أ- المجتمع بوصفه كياناً مستقلاً عن الأفراد:

يبدأ مالك بن نبي تحديده للمجتمع واصفاً إياه بأنه كيان مستقل عن الفرد؛ إذ عبّر قائلاً: "فالمجتمع، إذن، في داخله الصفات الذاتية التي تضمن استمراره، وتحفظ شخصيته ودوره عبر التاريخ."[1] هذا الاستنتاج الظاهر من خلال عبارة "إذن" يأتي بعد تحليل مالك بن نبي للمجتمع عبر التاريخ؛ إذ توصل إلى برهنة استقلال المجتمع عن الفرد، ويأتي بدليلين هامين؛ ففي الأول يؤكد أن زوال مجتمعات بعينها دون زوال أفرادها الذين اندمجوا بدورهم في مجتمعات أخرى، والثاني زوال بعض الأفراد لا يعني زوال المجتمع، ما يعني أن العنصر الثابت هو ما اصطلح عليه بشبكة العلاقات الاجتماعية، وقد أوضح مالك بن نبي قائلاً: "وهو الذي يتجسد في نهاية الأمر في شبكة العلاقات الاجتماعية، التي تربط أفراد المجتمع فيما بينهم، وتوجه ألوان نشاطهم

---

(١) بن نبي، مالك. ميلاد مجتمع، (شبكة العلاقات الاجتماعية)، ترجمة: عبد الصبور شاهين، دمشق: دار الفكر، ط٦، ١٩٨٦م، ص ١٤.

المختلفة في اتجاه وظيفة عامة، هي رسالة المجتمع الخاصة به؛"[1] أي إنَّ ميلاد مجتمع هو ميلاد شبكة العلاقات التي تربط أفراد المجتمع، وهنا وجب الانتقال إلى معرفة مكونات الشبكة وماهيتها، ودورها التاريخي.

ب- شبكة العلاقات الاجتماعية وتعريف المجتمع:

إذ كان المجتمع من حيث المضمون هو شبكة علاقات اجتماعية، فإن مالك بن نبي سيتجه إلى تعريف المجتمع من خلال شبكة العلاقات الاجتماعية، واضعاً إياه؛ أي المجتمع في إطار حركة التاريخ، لتتميز عن حالة الطبيعة، ويظهر رؤيته التوحيدية للكون، الرؤية التي ترى في أن الوجود البشري يتقاسمه عالم الطبيعة وقوانينها، وعالم متجاوز لحدود الطبيعة، وقد عبر عن ذلك بقوله: "إن الطبيعة توجد النوع، ولكن التاريخ يصنع المجتمع، وهدف الطبيعة هو مجرد المحافظة على البقاء، بينما غاية التاريخ أن يسير بركب التقدم نحو شكل من أشكال الحياة الراقية، هو ما نطلق عليه اسم الحضارة."[2] فالإنسان ليس كياناً مادياً يخضع لحتمية الطبيعة، بل هو كيان يصنع تاريخه، من هنا نجد التمييز عند مالك بن نبي بين المجتمع والجماعة.

ففي حالة الجماعة فهي تعيش على حالة الطبيعة، وهي لا تغير من خصائصها وصفاتها؛ لأنها تهدف إلى حفظ البقاء والتكيف مع الطبيعة، في حين أن المجتمع هو تركيب لشبكة علاقات اجتماعية، تسمح له أن يصنع تاريخه، لكي يسجل رقيّه وتكامله، ليبلغ مقام الحضارة.

وبناء على هذا التمييز، عرّف مالك بن نبي المجتمع قائلاً: "الجماعة التي تغير دائماً خصائصها الاجتماعية بإنتاج وسائل التغيير، مع علمها بالهدف الذي تسعى

(١) المرجع السابق، ص ١٤.

(٢) المرجع السابق، ص ١٩.

إليه من وراء هذا التغيير.[1] من هذا التعريف يظهر أن التغيير هو الفيصل بين الجماعة والمجتمع، فالأول لا يتحرك لكونه يحافظ على النوع، أما المجتمع فيتولد من حركة التغيير حركة نحو رقي الإنسان أو إلى تخلفه؛ ولهذا، لكي يكون مجتمع ما تاريخياً، فلا بدّ له من ثلاثة عناصر يوضحها مالك فيما يأتي:

- حركة يتسم بها المجموع الإنساني.
- وإنتاج لأسباب هذه الحركة.
- وتحديد لاتجاهها.[2]

وهذه الخصائص الثلاث هي من تحدد لنا مجتمعاً ما من غيره، فالخاصية الجوهرية هي الحركة التي لا تعيش رتابة الطبيعة، بقدر ما تنتقل من طور إلى آخر تتحدد فيه وجهتها، وأسباب حركتها.

فيتبين أن المجتمع عند مالك بن نبي ليس مجرد أفراد، بل هو شبكة العلاقات الاجتماعية، التي تنظّم أفراد المجتمع، الشبكة التي بدورها تنقل المجتمع من حالة الجماعة الطبيعية التي لا تغيّر من وضعها، إلى المجتمع الذي يصنع حركته التاريخية، ويملك أسباب تلك الحركة، والغاية من تلك الحركة؛ أي أن المجتمع سيغير من ذاته بامتلاك تلك الأسباب والمقصد منها، الأسباب التي تؤول في النهاية إلى إنتاج حضارة.

ومن ثمّ، فإن مشكلة المجتمع هي مشكلة إنتاج حضارة؛ أي شكل الحياة الراقية التي يطمح إليها كل أفراد المجتمع، وبهذا تتكون شبكة علاقاتهم لتولد حركة تاريخية تتجه نحو الحضارة. وهنا يطرح السؤال، كيف يصنع مجتمع ما حركته التاريخية؟

---

(١) المرجع السابق، ص ١٧.

(٢) المرجع السابق، ص١٧.

٢- المجتمع والحضارة في مرحلة الروح:

إذا كان المجتمع يتجه نحو تغيير حركته حتىٰ يتمكن من صنع حضارته، فهو لا بدّ أن يخضع لدورتها؛ لهذا، وجب تتبع تطوراته عبر كل مرحلة، ابتداء من مرحلة الروح إلىٰ العقل وانتهاء بالغريزة، مع الأخذ بعين الاعتبار دور الفكرة الدينية في إنتاج الحضارة، فالفكرة الدينية إن كان لها دور نفسي في كبت الغريزة، لتفعيل طاقة الروح، فهي لا بدّ أن تكون لها دور علىٰ البعد الاجتماعي.

ولمعرفة دورها يعود مالك بن نبي دائماً إلىٰ منطق الكيميائي في التحليل والتركيب، فهو يحلل العناصر المكونة للمادة، ثم يبحث عن العنصر المركب بين عناصر المادة كلها، وهذا ما يتبين في تفسير حركة التاريخ عند مالك بن نبي.

تأتي فاعلية التاريخ من خلال ثلاثة مؤثرات؛ عالم الأشخاص، وعالم الأفكار، وعالم الأشياء، ويوجز فاعلية هذه العناصر في قوله: "لكن هذه العوالم الثلاثة لا تعمل متفرقة، بل تتوافق في عمل مشترك تأتي صورته وفْقاً لنماذج إيديولوجيا من (عالم الأفكار)، يتم تنفيذها بوسائل من (عالم الأشياء)، من أجل غاية يحددها عالم الأشخاص؛"[١] ما يعني أن هذه العوالم تحتاج إلىٰ تكامل ينظمها فيما بينها، حتىٰ تؤدي دورها المنوط بها، وهو تحويل المجتمع إلىٰ منتج للحضارة، ومحرك للتاريخ.

ويجب وجود عنصر مركب لهذه العوالم الثلاثة؛ إذ "يستلزم كنتيجة منطقية وجود عالم رابع، هو مجموعة العلاقة الاجتماعية الضرورية أو ما نطلق عليه شبكة العلاقات الاجتماعية."[٢] ومن ثمّ، العنصر الجامع بين وحدات التأثير؛ أي عالم الأشخاص وعالم الأفكار وعالم الأشياء، هي شبكة العلاقات الاجتماعية، فدونها لا يمكن لهذه العوالم أن تؤثر، لكن كيف تنشأ شبكة العلاقات الاجتماعية؟

---

(١) المرجع السابق، ص ٢٧.

(٢) المرجع السابق، ص ٢٧.

تتشكل شبكة العلاقات الاجتماعية أساساً من وحدتها الأساسية، وهم الأشخاص. وهنا، يعود مالك بن نبي إلىٰ منهجه، معلناً كونيته، يقول: "ولكنا نجد في التحليل الأخير أن آلية الحركة التاريخية، إنما ترجع في حقيقتها إلىٰ مجموع العوامل النفسية التي تعدّ نتاجاً عن بعض القوىٰ الروحية، وهذه القوىٰ الروحية هي التي تجعل من النفس المحرك الجوهري للتاريخ الإنساني."(١) ومعنىٰ ذلك، أن الذي سيدفع التاريخ هو فكرة دينية، وهنا يجد المجتمع ميلاده عند ولوج فكرة دينية.

ولكي يصل مالك بن نبي إلىٰ دور الفكرة الدينية، فإنه يتجه أساساً إلىٰ تحديد ماهية شبكة العلاقات الاجتماعية؛ إذ يؤكد أنها ذات صبغة ثقافية، يقول: "بيد أن جميع العلاقات السائدة بين الناس تعد علاقات ثقافية، أعني أنها خاضعة لأصول ثقافة معينة، علىٰ ما ذهبنا إليه في دراسة سابقة، وقلنا: إن الثقافة هي المحيط الذي يصوغ كيان الفرد، كما أنها مجموعة من القواعد الأخلاقية والجمالية ..."(٢) بمعنىٰ أن ما يربط بين الإنسان وأخيه الإنسان هي رابطة ثقافية، تتمثل في القيم الأخلاقية والجمالية.

والمقصود بالمحيط الذي يصوغ الفرد كيانه، هو أن العلاقة الثقافية حتىٰ تؤدي دورها، فإنها تعمل قبل كل شيء علىٰ إعادة صياغة كينونة الفرد؛ إذ تنقله من حالته الطبيعية، بوصفه كائناً يعيش من أجل الحفاظ علىٰ بقائه، إلىٰ شخص ذي كينونة ثقافية، يحمل توجهاً لإقامة علاقات اجتماعية.

ولهذا، يقول مالك بن نبي: "إن العمل الأول في طريق التغيير الاجتماعي هو العمل الذي يغير الفرد من كونه (فرداً) Individual إلىٰ أن يصبح شخصاً Personne، وذلك بتغيير صفاته البدائية التي تربطه بالنوع إلىٰ نزعات اجتماعية

(١) المرجع السابق، ص٢٧.

(٢) المرجع السابق، ص ٣٢.

تربطه بالمجتمع."[1] بمعنى أنه يصبح متصفاً بصفات جمالية وأخلاقية تربطه بأعضاء مجتمعه.

وبهذا، تكونت لدى مالك بن نبي مقدمتان، هما:

أ- المجتمع المؤثر في التاريخ هو الذي يملك شبكة علاقات اجتماعية متماسكة.

ب- شبكة العلاقات الاجتماعية ذات صبغة ثقافية تجمع بين الأخلاقي والجمالي.

وكل ثقافة ولا سيما البعد الأخلاقي لا بُدَّ أن يكون أصله ديني؛ إذ إنّ الأخلاق بوصفها رابطة اجتماعية، فهي ليست من إنتاج المجتمع يقول: "وهكذا تجري الأمور بصورة عامة فيما يتصل بقضية المجتمع، فإن تنظيمه يجري وفْقاً لمقاييس وقواعد، وهي في حقيقتها قيم خلقية لم ينتجها، ولكنها تنظم نشاطه في سبيل غايته.[2] ما يقصد إليه هنا، أن المجتمع ينظم ذاته في إطار مقاييس وقواعد أخلاقية، هي في الأساس ليست من إنتاجه؛ لأنها لا تعبّر عن حاجات اقتصادية، إنما هي من مصدر متعالٍ؛ أي الدين.

وهنا ينتقل مالك بن نبي إلى أهمية الدين أو الفكرة الدينية في بناء شبكة العلاقات الاجتماعية، بل ومركزيتها التي تتضح في قوله: "نستطيع أن نقرر أن الفكرة التي غرست بذرتها في حقل التاريخ هي فكرة دينية، كما تحمل النطفة جميع عناصر الكائن الذي سيخرج فيما بعد إلى الوجود."[3] ويقصد مالك بن نبي أنَّ لحظة انطلاق التاريخ تبدأ بالفكرة الدينية التي تعمل على تشكيل نواة المجتمع.

---

(١) المرجع السابق، ص ٣١.

(٢) المرجع السابق ، ص ٥٢.

(٣) المرجع السابق، ص ٥٦.

أما المقصود بالبذور، فهذا التشبيه يراد به توصيف الثقافة المؤطرة لشبكة العلاقات الاجتماعية، فإن بذورها كانت في الفكرة الدينية، بوصفها الحامل لكل صفات الأخلاقية والجمالية والتشريعية، وكذلك العادات والتقاليد؛ مما يعني أن الفكرة الدينية لا تكتفي فقط بإنتاج حركة التاريخ، بل تطبع المجتمع والحضارة بطابعها، ولهذا توصّل مالك بن نبي إلى نتيجة مفادها: "إذن، فالعلاقة الروحية بين الله والإنسان، هي التي تلد العلاقة الاجتماعية، وهذه بدورها تربط ما بين الإنسان وأخيه الإنسان."[1]

وبعد ما تبين أن المجتمع بوصفه كينونة تاريخية فإنه يؤثر بوساطة ثلاثة مؤثرات تاريخية، هي: عالم الأشخاص والأشياء والأفكار، وأن العنصر المركب بينها هو شبكة العلاقات الاجتماعية، التي بدورها هي كيان ثقافي يولد من فكرة دينية. ومن ثمّ، فمولد شبكة العلاقات الاجتماعية يأتي بفعل فكرة دينية.

وبهذا الإطار التحليلي يمكن الاطلاع على كل مرحلة من مراحل التاريخ أو الحضارة، فماذا يحدث لشبكة علاقاتها الاجتماعية، ولعالم الأشخاص، وعالم الأشياء؟

ففي مرحلة الروح، تكون شبكة العلاقات الاجتماعية أكثر تماسكاً، ويتحول الإنسان من فرد إلى شخص، وهذه الانتقالة تحملها الفكرة الدينية، فهي القادرة على خلق ذلك التوازن بين الفرد والمجتمع، يقول مالك بن نبي: "فهي علاقة كونية تاريخية؛ إذ إنّ المجتمع يخلق الانعكاس الفردي، والانعكاس الفردي يقود تطوّره."[2] ويقصد هنا أنَّ الفردَ يتخلّى بفعل الكبت عن بعض نوازعه المادية التي تمنعه من الدخول في شبكة العلاقات الاجتماعية، وبذلك يظهر تكامل بين

---

(١) المرجع السابق، ص ٥٦.

(٢) المرجع السابق، ص ٦٦.

الفرد والمجتمع، فالأول يتحوّل إلىٰ شخص له فعالية كبرىٰ في تماسك شبكة العلاقات الاجتماعية، والأخيرة تمنح الفرد كيانه الاجتماعي، وبهذا التكامل يحصل تطور الحضارة.

وقد عبّر مالك بن نبي عن التكامل النظمي في قوله: "ففعالية (الأفكار) تخضع إذن، لشبكة العلاقات؛ أي أننا لا يمكن أن نتصور عملاً متجانساً من الأشخاص والأفكار والأشياء دون هذه العلاقة الضرورية، وكلما كانت شبكة العلاقات أوثق، كان العمل فعّالاً ومؤثراً."[1] بمعنىٰ أن في مرحلة الروح يكون كل شيء منسجماً ومتكاملاً، ومردّ ذلك أن الروح هي المهيمنة.

٣- المجتمع والحضارة في مرحلة العقل:

لا نجد لمالك بن نبي تركيزاً كبيراً علىٰ بُعد المجتمع والحضارة في مرحلة العقل، وما يمكن تسويغه في هذا، هو كونه قد صبَّ اهتمامه حول ميلاد المجتمع؛ لهذا، جاء أغلب تحليله حول النشأة التي تكوِّن المجتمع في مرحلة الروح من الحضارة.

ولكن لا يعني عدم التركيز هذا إهمالاً تاماً لها، فقد خصّص لها نصاً يمكن تحليله، لنستخرج منه بعض المعالم، يقول: "والمرحلة التالية التي تكون فيها جميع الخصائص والملكات تحت سيطرة العقل خاصة، ومتجهة نحو المشكلات المادية."[2] بمعنىٰ أنَّ المجتمع في هذه الحالة سيتجه نحو الاستجابة لحاجاته الاقتصادية، قصد معالجتها وتنميتها؛ ما يعني أن الروح بدأت تخفت والغريزة بدأت تنفلت، وهذا ما ينقلنا إلىٰ المرحلة الأخيرة من الحضارة.

وأما حال شبكة العلاقات الاجتماعية فإنها تبقىٰ، لكنها لا تبقىٰ علىٰ حالها من التماسك، بل سيصيبها التراخي والهوان، يقول مالك بن نبي: "وعندما يرتخي

---

(١) المرجع السابق، ص ٣٩

(٢) المرجع السابق، ص ٤٠.

التوتر في خيوط الشبكة، فتصبح عاجزةً عن القيام بالنشاط المشترك بصورة فعّالة، فذلك أمارةٌ على أن المجتمع مريض، وأنه ماض إلى نهايته. ومن ثمّ، فإن مرحلة العقل ناشئة عن مرض يصيب شبكة العلاقات الاجتماعية، فيبدأ بالتراخي، فيتجه العقل لمعالجة المشكلات المادية، وهذا ما يحتم انتقال شبكة العلاقات الاجتماعية، لتصل إلى نهايتها.

٤- المجتمع والحضارة في مرحلة الغريزة:

في مرحلة الغريزة يفقد المجتمع قدرته على التأثير في التاريخ، وهو ما عبّر عنه مالك بن نبي قائلاً: "أما المرحلة الثالثة فتصور نهاية تحللها تحت سلطان (الغرائز) المتحررة من وصايا الروح والعقل، وفيها يصبح العمل المشترك مستحيلاً؛"[١] إذ تتحول ساحة المجتمع إلى صراع الفرد مع الفرد، لكون الرابط بينهما فقد تأثيره وهو الفكرة الدينية، وبهذا تتمزق شبكة العلاقات الاجتماعية.

ولتشخيص مرض الحضارة من الناحية الاجتماعية؛ فإن مالك بن نبي يعود من جديد إلى لغة التحليل النفسي، لمسوّغات المنهج ذاته، الذي يشترط التغير الاجتماعي بالتغيير النفسي؛ إذ يتجه في تحليله إلى ما سيصب الذوات المكوِّنة لشبكة العلاقات الاجتماعية، هذا الذي سيمزقها؛ ولهذا، نجده يقول: "فالعلاقات الاجتماعية تكون فاسدة عندما تصاب الذوات بالتضخم، فيصبح العمل الجماعي المشترك صعباً أو مستحيلاً؛ إذ يدور النقاش حينئذ لا لإيجاد حلول للمشكلات، بل للعثور على أدلة وبراهين."[٢] ويصبح محور الفرد هو ذاته، ومن هنا تنتفي عنه صفة الشخص الذي يتخلّى عن بعض نوازعه لأجل المجتمع، إذ إنَّ نوازعه ستتضخم، لهذا سيتحول المجتمع ليس إلى ساحة عمل مشترك، بل إلى معرض

(١) المرجع سابق، ص ٤٠.

(٢) المرجع سابق، ص ٤٣.

لاستعراض الذات المتضخمة عضلاتها، ولا تحل المشكلات، بل تبقى عالقة بين ذوات منتفخة.

وبتفكك شبكة العلاقات الاجتماعية، فبالضرورة أنّ عالم الأفكار وعالم الأشياء، يصبحان غير قادرين على أداء مهمتهما، فتتجه الحضارة نحو الانحطاط والانهيار، ويكون حينئذ الموت محتوماً.

وعليه، فإن التكامل النظمي سيتفكك وسيحصل محله التسافل التفكيكي، الذي تتفوض معه كل الروابط، ومنه يحصل التسافل الانتكاسي للحضارة.

خامساً: عالم الأفكار والحضارة:

يقول مالك بن نبي: "لا يقاس غنى المجتمع بكمية ما يملك من (أشياء)، بل بمقدار ما فيه من أفكار."[1] ما يعني أن للحضارة بعداً ثالثاً، وهو الأفكار، فقد فسّر لنا تكاملها النفسي والاجتماعي عبر زمن الحضارة، مع العلم أن الحركة التاريخية لتكامل الحضارة أو لتسافلها، ناشئة من الفكرة الدينية. من هنا، تبرز أهمية تحليله لتكامل الأفكار أو لتسافلها، وفي أطروحته حول الأفكار يمكن التمييز بين نوعين من التكامل، الأول: وهو التكامل المقامي، والثاني: التكامل النظمي، وقبلهما يجب وضع تصور حول الرؤية الكونية.

١- رؤيتان كونيتان:

في بداية كتابه "مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي"، يصرّح قائلاً: "إذ يعتزل الإنسان وحيداً، ينتابه شعور بالفراغ الكوني، لكن طريقته في ملء هذا الفراغ؛ هي التي تحدد طراز ثقافته وحضارته؛ أي سائر الخصائص الداخلية والخارجية

(١) المرجع السابق، ص ٣٧.

لوظيفته التاريخية."[١] ما يقصده بالفراغ الكوني، ليس أن الكون فارغ، بل هو فراغ في تفسير الكون؛ إذ يسعىٰ إلىٰ فهم نظام الكون.

ويبين مالك بن نبي ظهور رؤيتين للكون، رؤية تتجه نحو الأشياء، وأخرىٰ نحو الأسماء، وقد وصف الأولىٰ بأنها تنشئ ثقافة إمبريالية تهتم بالتقنية، والثانية تنشئ ثقافة وحضارة ذات جذور أخلاقية وميتافيزيقية.[٢] وبذلك، فقد عبرّ عن رؤية كونية توحيدية، وأخرىٰ مادية، وهنا يصل إلىٰ تحديد نمطين من الحضارة الأول: إلهي، فيه تظهر مركزية الإله، والثاني: بشري، وفيها تظهر مركزية الإنسان.

وهذا ما يتجلىٰ في الثقافتين الإسلامية والغربية يقول: "بالإجمال فإن أوروبا ركبت في مضمون ثقافتها مزيجاً من الأشياء والأشكال من التقنية والجمالية. بينما الشرق الإسلامي ركب في ثقافته مزيجاً من فكرتين الحقيقة والخير."[٣] بمعنىٰ أن هنالك ثقافة يغلب عليها فيه البعد الجمالي علىٰ الأخلاقي، وأخرىٰ عكس ذلك.

وهذا التحديد لمسار الحضارة بيّنه في كتابه شروط النهضة، الذي سيتحدد مصير الحضارة، وفق القيم التي ستغلب عليها، فالحضارة التي يغلب عليها البعد الجمالي تنتهي إلىٰ حالة من السفور والانحلال الأخلاقي، أما ذات الغلبة الأخلاقية، فهي تنتهي إلىٰ نوع من الجمود والتحجّر.[٤] وهذا الطابع الأخلاقي أو الجمالي تحدده الرؤية الكونية لكل حضارة.

---

(١) بن نبي، مالك. **مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي**، ترجمة: بسام بركة وأحمد شعبو، دمشق: دار الفكر، ٢٠٠٥م، ص ١٧.

(2) Bennabi, Malek. Le. problème des idées dans la société musulmane, Alger: SAMAR, 2013, P 13.

(٣) بن نبي، **مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي**، مرجع سابق، ص ١٨.

(٤) بن نبي، **شروط النهضة**، مرجع سابق، ص ١٠٩-١١٠-١١١.

وقد ضرب مالك بن نبي مثالاً عن كلا الرؤيتين، بقصة حي بن يقظان، التي تمثل الحضارة الإسلامية، وقصة روبنسون كروزو التي تمثل الحضارة الغربية بوصفهما دليل على الرؤيتين.

٢- التكامل المقامي لعالم الأفكار:

يرتقي الإنسان في وجوده من كمال إلى كمال أو من مقام إلى مقام أكثر كمالاً منه، وهذا ما يحصل للإنسان عندما يندمج في مجتمعه، فهو يكون طفلاً يجد العوالم الثلاثة: عالم الأشياء، والأشخاص، والأفكار غريباً عنه، ثم يبدأ باكتشاف عالم الأشياء، ثم يرتقي إلى عالم الأشخاص، ليصل إلى عالم الأفكار.

وأما الأثر الذي يحصل في تكامل الإنسان نحو عالم الأفكار فقد عبّر عنه مالك بن نبي بقوله: "فعندما يعبر الطفل عالم الأفكار يضع قدمه في محيط ثقافي، وأحياناً في أنظمة إيديولوجيا، لها من خصائصها ما يفصل بينها وبين المجتمعات المحايدة أو الخامدة."[١] بمعنى أن الإنسان سيتكامل من كونه فرداً يعيش في حدود الطبيعة، إلى شخص ثقافي يغيّر من هيئته، بل حتى من ملامح جسده.

وهذا التكامل المقامي عند مالك بن نبي لا يمس الفرد فحسب، بل يمتد إلى المجتمع كذلك، فهو لا يمكن أن يحقق تقدمه إلا من خلال الفكرة؛ إذ حدّد مالك بن نبي معياراً للتخلف عندما قال: "فالمجتمع المتخلف ليس موسوماً حتماً بنقص في الوسائل المادية (الأشياء)، وإنما بافتقار للأفكار."[٢] إذ تشهد المجتمعات المتخلفة حالة فقر مدقع، وهي تقف على أرض غنية بالثروات. ومن ثمّ، فمشكلتها كيف تحقق تكاملها الحضاري، الذي لا يتم إلا بوساطة الأفكار التي تسهم في استخدامها لأشيائها.

---

(١) بن نبي، **مشكلة الأفكار**، مرجع سابق، ص ٣١.

(٢) المرجع السابق ، ص ٣٦.

٣- التكامل النظمي للأفكار:

يمنحنا التفسير الحضاري للأفكار -عند مالك بن نبي- تصوراً مهماً لانتظام الأفكار بصورة منسجمة وتكاملية داخل أيّة حضارة، فالرؤية الكونية لا بدّ وأن تكون منتمية إلى الفكرة الدينية أو هي الفكرة الدينية، من هنا تبرز لنا أهمية البحث في تكامل الأفكار، بوصفها نوعاً من اجتماع المعرفة، وتقدم لنا تفسيراً تكاملياً لذلك الحوار الدائر بين المجتمع والأفكار ضمن إطار حضارة.

ويظهر انتظام الأفكار داخل الحضارة عند مالك بن نبي على نوعين: الأول يتعلق بالنظام الداخلي للأفكار داخل الحضارة، والثاني وهو المتعلق بانتظام الأفكار بوصفها فعالية اجتماعية، والانتظام الثاني هو جزء من الأول؛ لهذا، سيبدأ التحليل من النظام الداخلي للأفكار.

- **النظام الداخلي للأفكار:**

تعرف الأفكار نظاماً فيما بينها، له فعاليته الداخلية وعلاقته الخارجية مع معطيات الواقع الاجتماعي من عالم الأشخاص وعالم الأشياء، وهنا يميز مالك بن نبي بين الأفكار المطبوعة والأفكار الموضوعة، وهذا الاصطلاح له دلالته العميقة؛ إذ الفكرة المطبوعة هي من تطبع وجودها على نظام الحضارة كله، وهي الفكرة الدينية، التي ستتولد منها أفكارها الموضوعية، وهذا ما دل عليه قوله: "فعالم الأفكار أسطوانة لها أنغامها الأساسية، ونماذجها المثالية، وهي الأفكار المطبوعة، ولها أيضاً توافقاتها الخاصة بالأفراد، والأجيال: وهي الأفكار الموضوعة."[1] وعليه، فالفكرة المطبوعة هي من تمنح المجتمع خاصيته ووجوده، وهي من تسيطر على الطاقة الحيوية فتوجهه نحو هدف إنساني وحضاري، أما الأفكار الموضوعة، فقد وقع وجودها نتيجة للفكرة المطبوعة، فهي وضعت منها ونتيجة لها، عبر أجيال متعددة.

---

(١) المرجع السابق، ص ٦٨.

وفي بداية الحضارة تظهر الفكرة المطبوعة، لتصنع عالم أشخاص جديد، يستثمر عالم أشيائه، فهي تعمل على توجيه الطاقة الحيوية، لتؤدي نشاطاً أخلاقياً، لتأتي الأفكار الموضوعة متوافقة مع النموذج المثالي والأصلي، وهو الفكرة المطبوعة.

من هنا يظهر أن شرط فعالية الأفكار، هو توافقها وانسجامها، وبلغة البحث، تتكامل انتظاماً مع بعضها بعضاً؛ أي تكاملاً منتظماً للفكرة المطبوعة مع الأفكار الموضوعة.

ويظهر تكاملهما، أقصد الفكرة المطبوعة مع الفكرة الموضوعة، في كون الأولى مهمتها خلق مقاييس جديدة للتفكير، وهذا ما عبر عنه مالك بن نبي بقوله: "وفي الإطار الفكري لقد أوجدت تلك اللحظة عديداً من المقاييس، جديداً في أسلوب التفكير، ليلائم أوامر تنظيم جديد وتوجيه لنشاط المجتمع."[1] بمعنى أن الفكرة المطبوعة، تخلق نظاماً فكرياً متكاملاً له فعاليته الملائمة والموجهة في الآن نفسه لنشاط المجتمع.

وبناء على ذلك، فمرحلة الروح من الحضارة، يتم فيها تنظيم الأفكار الموضوعة من جهة التوليد والإنتاج، ومن جهة المقاييس والمعايير الفكرية، ومن جهة التنظيم والترتيب. فالفكرة المطبوعة هي فكرة مولدة وناظمة في الآن نفسه، وهذا ما يمنحها قدرة على خلق فعل تكامل نظمي لنظام الأفكار لأيّة حضارة.

وفي مرحلة العقل يبدأ التفكك بين الأفكار المطبوعة والموضوعة، يبدأ المجتمع بالاتجاه إلى مرحلة الغريزة، وقد لخص ذلك قول مالك بن نبي: "ويستمر هذا الانحطاط إلى اللحظة التي يقف فيها لحن الأفكار، وتتلف الأسطوانة وتمّحي في نفس كل فرد ...؛"[2] إذ إن لحظة الانحطاط متأتية عن انفصال بين الأفكار

(١) المرجع السابق، ص ٧١.

(٢) المرجع السابق ، ص ٧٤.

الموضوعة والمطبوعة، وهذه الأخيرة تفقد قدرتها على نظم وتوليد ومقايسة الأفكار الموضوعة.

وعندها تبدأ لحظة الغريزة، ففيها "تمّحي النماذج المثالية، حينئذ لا تسمع أبداً لهجة الروح في تناغم اللحن"(١) فموت الروح يجعل من الأفكار الموضوعة، أفكاراً ميتة، وهنا سيتجه مالك بن نبي إلى تحليل الأفكار المؤدية إلى التسافل التفكيكي والانتكاسي.

ويضع أيضاً مفهومين جديدين أساسين، هما: الأفكار الميتة، والأفكار القاتلة، فالأفكار الميتة، وهي جملة الأفكار المنفصلة عن الفكرة المطبوعة، التي لم تعد لها فعالية اجتماعية، وهي باصطلاح البحث الرابطة المتمثلة في الفكرة المطبوعة.

أما الفكرة القاتلة، فهي الأفكار المستوردة والمنزوعة عن فكرتها المطبوعة الأصلية، وهي تلك الأفكار التي تستورد خارج إطارها، فهي سرعان ما تتحول إلى أفكار قاتلة، وهي من شأنها أن تكون من نوع التسافل التفكيكي؛ لأنها تقوّض المجتمع من أصله وتفكك روابطه.

- **النظام الخارجي للأفكار:**

يميز مالك بن نبي بين نوعين من الأفكار، من حيث فعاليتها الحضارية والاجتماعية، وكل منها خاص بمرحلة من مراحل الحضارة، ففي مرحلة الروح، تظهر أفكار خاصة بتغيير الإنسان من حالة الفرد إلى الشخص، وفي مرحلة العقل تظهر أفكار خاصة باستثمار عالم الأشياء.

أما الأولى، وهي الأفكار المتعلقة بمرحلة الروح، التي يمكن الاصطلاح عليها "بالأفكار الروحية" فهي "تعتمد في درجة التحول ومدته على المصدر

---

(١) المرجع السابق، ص ٧٤.

المقدس أو الزمني للعالم الثقافي الذي ولد فيه المجتمع الجديد."[1] ومن ثمّ، فإن هذه الأفكار لها سمة تتسم بها، ولها وظيفة، فالسمة هي القداسة، ومن خلاله تصنع المثل الأعلى، الذي يمكن له أن يوجه الطاقة الحيوية، ما يسمح للإنسان أن يتكامل مقامياً من عالم الطبيعة إلى عالم الحضارة.

وأما الأفكار المتجهة إلى عالم الأشياء فيمكن تسميتها بالأفكار العقلية التي تتوجه بدورها نحو عالم الأشياء، وهي لا بدّ أن تعمل وفق مقاييس تحفظ فعاليتها، وإلا فإن عملها سيصبح دون فعالية، وهنا يضع مالك بن نبي ثلاثة مقاييس، هي:

- المرتبة الأخلاقية والأيديولوجيا.
- المرتبة العلمية الأخلاقية السياسية.
- المرتبة التقنية.[2]

ففي المقياس الأول أو المرتبة الأولى يظهر تكامل نظمي للأفكار مع عالم الأشخاص؛ إذ ستؤدي الأفكار وظيفتها إذا ما حققت تكاملها مع هذا العالم، وإلا صارت أفكاراً ميتة، أما المرتبة الثانية فيظهر فيها التكامل بوصفه انتظاماً داخلياً لعالم الأفكار، وأخيراً المرتبة الثالثة، وهي تكامل عالم الأفكار مع عالم الأشياء، من حيث قدرتها على استثمار الأشياء.

ووفق هذه المقاييس وضع مالك بن نبي تكاملاً ينظم منطق الأفكار تبعاً لفعاليتها الاجتماعية، حتى لا تبقى عناصر ميتة داخل المجتمع؛ إذ تحفظ لوجودها البقاء بالتفاعل مع عالم الأشياء والأشخاص ومع ذاتها.

---

(١) المرجع السابق، ص ٥٩

(٢) المرجع السابق، ص ٦٤.

المبحث الرابع

تجريد نموذج التكامل

يعبّر التكامل الحضاري عند مالك بن نبي عن نظام إدراكي للحضارة وحركتها عبْر التاريخ؛ لهذا، وجب تجريد نمطية التكامل المعرفي، في أطروحة مالك بن نبي التوحيدية، حول الحضارة، ويمكنني أن أعيد طرح أفكار مالك بن نبي وفق نموذج التكامل الإبستيمولوجي.

أولاً: الرؤية التوحيدية

أظهر مالك بن نبي رؤيته التوحيدية إلى العالم، في كتابه "الظاهرة القرآنية"، ابتداء من سؤاله عن الدين، بين الكونية والغرضية، وكان غرضه مزدوجاً، من جهة إثبات كونية الدين ومن جهة إثبات كونية القرآن، وهذا الإثبات سيؤسس لمنهجه القرآني في قراءة حركة التاريخ والحضارة.

وطريق الإثبات يأتي عن طريق إثبات وجود المصدر الغيبي للوجود كله، وقد اتجه بالنقد للرؤية المادية للعالم، وسحب عنها الصفة العلمية؛ فالعلم لا يثبت ولا ينفي وجود الله، بل إنَّ كثيراً من التفسيرات المادية فيها ثغرات، وتأبى اللجوء إلى المصدر الغيبي.

ويأتي على إثبات الغيب بوصفه وجوداً حقيقياً من خلال مقدرته التفسيرية على تفسير نظام الكون، الذي لا يمكن أن نفسّر حركته وتطوره إلا بوجود الخالق الذي لا يماثل الكائنات، وفي الآن نفسه هو خالقها. ومن هنا، يمكن تفسير الفراغات التي عجزت المادية عن تفسيرها.

بهذه الطريقة اتجه مالك بن نبي إلى إثبات ظاهرة الوحي والنبوة في الآن نفسه، من خلال إثبات عجز الأطروحات المادية التي تسعى إلى تفسير الوحي بوصفه

إما ظاهرة إلهام أو مكاشفة حدسية أو توهماً، ثم يعمل كذلك على إبطال المصدر الثقافي والتوراة والإنجيل للنبوة والقرآن.

من هنا، يظهر أن للعالم بُعداً غيبياً وبعداً مادياً، وهو جوهر الرؤية التوحيدية، التي تتكامل فيها العوالم ولا تتصارع، فيصرع بعضها بعضاً، وهذا التكامل يتجه أساساً إلى الخالق الذي لا مثيل له، فيصبح العالم في تكامل من وضعية الانتظام إلى وضعية أشمل.

بهذا يكون مالك بن نبي قد وضع أساس انتظام أطروحته؛ وهو كونية الدين، وكونية القرآن الكريم، فكونية القرآن ستزوده بمنهج متماسك لتفسير ظاهرة الحضارة، وأما الدين فهو ناظم تفسيره للحضارة، التي تتمحور حول دور الفكرة الدينية.

ثانياً: تجريد التكامل النظمي

تعدّ الفكرة الدينية هي الناظم المركزي. وهنا، وجب تتبّع ما إذا كانت مركزيتها لاغيةً للهامش أم أنها تسعى إلى خلق روابط تدفعها لتفعيل مركزيّتها، هذه المركزية لا تتم إلا في المنظور المعرفي التوحيدي؛ إذ يحفظ للكينونات المختلفة هويتها، دون حلول أو اتحاد.

لهذا، نجد أن مالك بن نبي قد لجأ إلى طريقة الكيميائي؛ إذ يدرس مكونات الحضارة، وكيف تتركب، وتتكامل نظامياً؛ ما يسمح لها أن تتحول إلى إرادة منتجة للمنجز الحضاري، فهذه الطريقة لا تسمح بالحلول؛ أي اضمحلال طرف في آخر، بل كل يحافظ على هويته، إلا أن الفعالية ترجع إلى عنصر مركب.

هذه الطريقة قارب بها مستويين من المقاربة للحضارة؛ الأولى هي المقاربة النفسية، والثانية المقاربة الاجتماعية للحضارة، وقبلهما يحدد تركيب كلتا المقاربتين

منهجين، فالمقاربتان تتكاملان على خط التاريخ وفق مبدأ منهجي أساسي، وهو قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللّهَ لاَ يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُواْ مَا بِأَنْفُسِهِمْ﴾ [الرعد: ١١]؛ إذ إنّ فعالية التغيير تنبع من النفس لتتجه إلى المجتمع. ومن ثمّ، فهنا مركزية للذات في عملية التغيير، لكنها لا تلغي دور المجتمع، فالبعد الثقافي الذي ينشأ بفعل فعالية الفكرة الدينية، يؤدي إعادة صياغة الفرد اجتماعياً.

انتبه مالك بن نبي إلى أن الحضارة تتكون من ثلاثة عناصر، ولكي تؤدي دورها وجب عليها أن تتركب فيما بينها، لكنها تحتاج إلى العنصر المركب، وهو الفكرة الدينية التي تعمل على تركيب الحضارة؛ ممّا يعني أن الفكرة الدينية هي مركب لكلّ من الإنسان والتراب والوقت، ليصل إلى إنتاج الحضارة؛ ممّا يعني أيضاً أن الحضارة محصلة تكامل ثلاثة عناصر، هي: الإنسان، والتراب، والوقت بوساطة ناظم مركزي هو: الفكرة الدينية.

وأما عن التسافل التفكيكي فإن الحضارة تتفكك عندما تفقد الفكرة الدينية قدرتها على تنظيم عناصر الحضارة، وهنا تبدأ عملية التفكك، لتصل إلى أقصى درجاتها، فتقوّض الحضارة نهائياً، وعندها تموت الحضارة.

١- التكامل النظمي في المقاربة النفسية:

تتجه المقاربة النفسية للحضارة عند مالك بن نبي في دور الناظم المركزي في نظم الذات الإنسانية، وأبرز مظهر لعملية الإدراك عنده مفهومه للكبت الذي يمنع ذاتياً وجود الإلغاء والإقصاء والاختزال، بوصفها مضادات للتكامل النظمي.

فقد رتّب تصور الإنسان على أنه كائنٌ حي ديني، ولكن لا تعني هذه الهوية إلغاء باقي عناصر الوجود البشري، كما أنه لم يختزل الإنسان في بعده الروحي الديني، بل اتجه إلى العنصر الذي يرقى بالإنسان من مقام إلى مقام أعلى منه، وهو البعد الذي يسمح له بتفعيل كل إمكاناته.

والإنسان هو روحٌ وعقل وغريزة، وتنظم هذه الأبعاد، لكي تنتج إنساناً متحضراً أو منتجاً للحضارة، ولا بدَّ من تفعيل طاقة الروح، التي لا تتم إلا بعد دخول الفكرة الدينية على الإنسان، وهنا يبدأ مالك بن نبي تحليله السيكولوجي للوجود البشري؛ إذ يحلل ويركب عملية التكامل النفسي للإنسان.

يرجع مالك بن نبي إلى فكرة الكبت، إلا أنه يحمل في جوهره رؤيته التوحيدية التي تمنع الإلغاء والإقصاء لأحد جوانبه الوجودية، فعندما يأتي بمفهوم الكبت، فهو في أدبيات التحليل النفسي آلية دفاعية تعمل على حُجُب مدركة مؤلمة عن ساحة الشعور. ومن ثمّ، فهو آلية إلغائية، أما عند مالك بن نبي فالأمر مختلف، فالكبت آلية شعورية أولاً، وتعمل على تنظيم الغرائز، ثم توجيهها لتتحول إلى طاقة حيوية، وفاعل حضاري، ولا يتم إلغاؤها، بل وضعها في موضع شرطي ينبني على حالة من التوازن؛ إذ لا إفراط ولا تفريط؛ ما يسمح لها أن تكون بنّاءةً بدلاً من أن تكون هدّامة، وهنا تظهر الفكرة الدينية بوصفها ناظماً تكاملياً للوجود النفسي البشري، وليس ظاهرة قمعية.

٢- التكامل النظمي في المقاربة الاجتماعية:

أطروحة مالك بن نبي حول المقاربة الاجتماعية للحضارة، تُظهر تكاملاً آخر في فهم الظاهرة الاجتماعية؛ إذ يعطي لنا مفهوماً للمجتمع والثقافة، يخرج به عن الأطروحات الاختزالية التي تختزل المجتمع والثقافة، إما في الفرد وإما في المجتمع، فقد اتجه للخروج من هذه الثنائية الإقصائية إلى استحداث مفهوم جديد، وهو: شبكة العلاقات الاجتماعية، وإلى جانبه حدّد العناصر المركبة للمجتمع التي تسمح له لأن يدخل حلبة التاريخ.

وهذه العناصر الثلاثة، هي: عالم الأشخاص، والأشياء، والأفكار، وهي تعمل في إطار تكامل منتظم؛ لهذا، ستبرز شبكة العلاقات الاجتماعية بوصفها ناظماً مركزياً يجمع هذه العوالم الثلاثة، حتى يتسنى لها أداء مهمتها التاريخية، ومنه يستحيل اختزال المجتمع في بُعد واحد، بل في تكامله.

وبالنسبة لشبكة العلاقات الاجتماعية، فإنها تحوي انتظامين جوهريين، الأول متعلق بنشأتها، والثاني ببنيتها، فأما النشأة فهي وليدة الفكرة الدينية التي تربط بين الله والإنسان، وهذه الرابطة تربط بين الإنسان وأخيه الإنسان، وهنا تظهر الفكرة الدينية بوصفها ناظماً للعلاقات الاجتماعية، ومنشئاً لها، وأما بنيتها فهي ثقافية، وتعمل على صياغة الفرد وإدماجه داخل شبكة العلاقات الاجتماعية.

وهذه العملية التكاملية تتم عندما يتم نقل الفرد من حالة الطبيعة إلى الإنسان، الإنسان هو الشخص المنتمي إلى مجتمعه، والذي سيتصف بقيم جمالية وأخلاقية من صنع مجتمعه، وهنا يظهر تكامل الفرد مع المجتمع؛ إذ يتخلّى الإنسان عن بعض نوازعه الطبيعية، لكي ينتج شبكة علاقاته الاجتماعية، والأخيرة تمنحه وجوده الاجتماعي ورقيه الحضاري.

وأما التسافل التفككي للمجتمع فهو ناتج عن تضخم الأنا التي تصيب الفرد، فيمنع المجتمع من حلّ مشكلاته، ويتحول إلى ساحة صراع دموي بين ذوات منتفخة، لهذا يتفكك المجتمع، فيفقد قدرته على أداء عمل مشترك.

ثالثاً: تجريد التكامل المقامي

التكامل المقامي في فكر مالك بن نبي يظهر في كلا المقاربتين النفسية والاجتماعية معاً، والمشترك فيها هو انتقال الإنسان من حالة الطبيعة إلى حالة الحضارة؛ أي من مقام الطبيعة والحفاظ على النوع، إلى حالة الحضارة ونوع الحياة الراقية.

فأما الفرد فيتحول إلى شخص له كيان اجتماعي، وأما المجتمع فينتقل من الجماعة إلى المجتمع، وكلا الانتقالين انتقال من الطبيعة إلى الحضارة، وهذا لا يعني إلغاء حالة الطبيعة، بل استثمارها للرقي بالوجود الإنساني، فالشخص لا يُلغي نوازعه الطبيعية، وإنما يكيفها وفق الفكرة الدينية، والمجتمع يستثمر مقدراته الطبيعية.

مخطط التكامل المعرفي في الممارسة المعرفية التوحيدية لمالك بن نبي

إدراك التكامل النظمي:

يتحقق التكامل النظمي وفق المعادلة التالية:

إنسان + تراب+ وقت= حضارة

وناظم العلاقة بين هذه العناصر الثلاثة هو الفكرة الدينية، فينتج من ذلك تكامل نفسي وآخر اجتماعي.

ويتمثل التكامل النفسي في انتظام طاقات الإنسان النفسية وفق محدد الروح، لتتحرر القيم الأخلاقية.

ويتم التكامل الاجتماعي وفق انتظام كل من:

عالم الأفكار+ عالم الأشياء+ عالم الأشخاص= صناعة التاريخ.

والناظم بين هذه العوالم الثلاثة هو شبكة العلاقات الاجتماعية.

إدراك التكامل المقامي:

يتحقق التكامل المقامي في فكر مالك بن نبي فيما يأتي:

الانتقال من حالة ما قبل الحضارة إلى حالة الحضارة.

تفعيل الروح والانتقال إلى مقام حرية الأخلاق.

الانتقال من الروح إلى العقل.

الانتقال من الجماعة التي لا تصنع التاريخ إلى الجماعة التي تصنع التاريخ.

انتقال عالم الأفكار من التجزيئي إلى التركيب.

تطور الفكر من عالم الأشياء الى عالم الأشخاص إلى عالم الأفكار.

نقد التسافلات في الممارسة المعرفية التوحيدية لمالك بن نبي

التسافل التفككي

تسافل الحضارة، تتفكك الحضارة عندما تفقد الفكرة الدينية إشعاعها الروحي.

تفقد الروح هيمنتها على الغريزة، وتتضخم الأخيرة فتتفكك روابط الحضارة.

يفقد عالم الأشخاص وعالم الأفكار والأشياء فعاليتها من خلال تفكك شبكة العلاقات الاجتماعية، والأخيرة نتيجة لتضخم الأنا.

التسافل الانتكاسي

تنتكس الحضارة في مرحلتين:

الأولى: مرحلة الغريزة؛ إذ تتجه صوب الانهيار.

والمرحلة الثانية: هي ما بعد الحضارة؛ إذ يفقد الإنسان فعاليته الحضارية.

ويتسافل المجتمع عندما يفقد قدرته على صناعة التاريخ، ويخرج من طور الحضارة إلى طور ما بعد الحضارة.

الخاتمة

في ختام الدراسة، نصل إلىٰ أن محدّد التفكير الإنساني يكمن في نظرته إلىٰ الكون؛ إذ إنّه بطريقة تراتبيه لبيت الوجود، يرتب البيت عقله ويمارس نقده، ومنه لا يمكن أن نكشف عن المعرفية خارج إطار الوجودية، فالأخيرة هي من تحدد لنا كل آليات التفكير والفهم والمقايسة والتفسير، وذلك أن النظرة الوجودية هي هندسة لنظام الكون، وتحديد لموقع الإنسان فيه. وهذا الموقع، هو من يحدد لنا طريقة نظره وفهمه للعالم وتفسيره له، فلنفرض أن مركز الكون هو الطبيعة، وأن موقع الإنسان فيها هو التابع، فبالضرورة وفق هذه الوجودية ستصبح الطبيعة فيها هي مصدر المعرفة والإنسان، ومنهجه هو التجربة القائمة علىٰ الحواس، ولتحصيل اليقين لا بدَّ له أن يقف موقفاً سلبياً أمام الطبيعة، ويسمح لها أن تنسج في عقله نظم المعرفة كيفما شاءت. وهذا المثال، يوضح كيف هندست الوجودية المعرفية عقلَ الإنسان وإدراكه ونقده، فالوجودية المادية لا بُدَّ أن تؤسس لعقل مادي يهندس معمار عقله، وفق التصور المادي، وينتقد كل ماهو غيبي.

والمعرفية لها وظيفتان أساسيتان، هما: هندسة العقل، وفيها يبني الفيلسوف معمارية العقل، لكي يصنع أنماطاً ونماذج إدراكية جديدة، تتيح للإنسان بناء منظومات معرفية أفضل لفهم العالم، متجاوزة لمنظومات معرفية أخرىٰ كانت تشكل عائقاً معرفياً لتطور الفهم، وهو ما يمكن أن نصطلح عليه بالعملية الإنشائية للمعرفة، وإضافة إلىٰ الإنشاء نجد الكشف، فالفيلسوف قد لا يُنشيء بقدر ما يكتشف نماذج معرفية كانت كامنة فيظهرها، هذه النماذج كانت تمارس بشكل غير واع، فتصبح واعية جداً، ولها كفاءة معرفية عالية في هندسة عقولنا بطريقة أفضل لفهم عالمنا. وأما الوظيفة الثانية للمعرفية فهي نقدية؛ إذ تعمل علىٰ كشف العوائق التي تحول دون هندسة أفضل لعقولنا أو نقد لهندسة ما، فيها ضعف تفسيري كبير.

ووفق هاتين المقدمتين الرئيستين انطلقت في بحثي كله للبحث عن نموذج التكامل المعرفي التوحيدي، وهذه التسمية للنموذج؛ تعني أن التكامل ليس اقتصادياً أو اجتماعياً أو منهجياً أو سياسياً أو متعلقاً بطرائق إدارة وسياسة المعرفة، بل هو معرفي؛ مما يعني أن له جانبين، الأول المتعلق بهندسة العقل. ومن ثمّ، البنية العميقة التي تحكم التفكير وممارسة المعرفة، والجانب الثاني هو النقد، وهو تكامل معرفي أضيف له توحيدي؛ أي أنها معرفية تتم وفق الوجودية التوحيدية، التي تعني أن الوجود كله لله عزَّ وجلَّ، وأنه سبحانه تعالىٰ لا يحل في الكائنات، وأن الإنسان خليفة لله في الأرض لا سيداً عليها، وهو متعالٍ عليها ومستكبر. وضد التوحيدية هي الحلولية، التي تجعل مبدأ الكون حالًّا في أحد مفرداته أو في الكون أو مشتتاً فيه. ومن ثمّ، فالإله حالٌّ في الكائنات؛ ما يترتب عنه انتفاء المساحات التي تتحرك فيها الكائنات، وتفقد هويتها.

ومن خلال هاتين الوجوديتين تولدت مجموعة من العمليات الإدراكية، التي تفسر العالم وفق تلك الوجودية، ونجد أن الوجودية التوحيدية تؤمن بأن الله مركز علىٰ العالم وليس فيه؛ مما يعني أنه متعال عنه، وهو الفاعل المركز المنتج والمحدد لحركة العالم، وتعاليه أو تنزيهه أو سبحانيته، هي من تسمح للإنسان أن يكون الإنسان مركزاً داخل العالم وليس عليه، فوجود الله ضروري للإنسان، من زاوية هو من أعطاه المركزية، وضروري للكون حتىٰ لا يتضخم أنا الإنسان، فيتحول إلىٰ متسيّد علىٰ العالم، مستكبر متعال ظالم، ومانع هذا التحول هو الله عزَّ وجلَّ، وهنا يصبح الإنسان قادراً علىٰ إدراك العالم في تنوّعه، وأنّ العالم هو تجلٍّ لانهائي للخالق، وأن علىٰ الإنسان أن يحقّق وجوده من خلال القرب المستمر من الله. وهنا تظهر آليتان هامتان، هما: التفكير في العالم بوصفه انتظاماً حكيماً من الله، وهو ليس وجوداً عشوائياً، وتكاملاً نحو الخالق بوصفه الكائنَ الأعلىٰ، وهو عينه التكامل النظمي والتكامل المقامي.

وضد الرؤية التوحيدية الرؤية الحلولية، التي ترىٰ أنَّ الإله حالّ في الكائنات، إما في الكون كله، فيصبح الكون هو الله، وإما في أحد الكائنات، كأن يؤلّه الإنسانُ نفسَه أو يؤله الطبيعة أو الدولة أو الاقتصاد أو الجنس أو أن الإله سيتشتت في كل الكائنات، وينتج عن الرؤية الحلولية أساليب العقل التجزيئي، فالحلولية تعمل علىٰ تفكيك الكون وردّه إلىٰ أحد مفرداته، ثم إلغاء المركب والمتنوع للكون لصالح الجزء، ومن هنا ينتفي النظر التكاملي من حيث إن عملية النظم هي عملية اختزالية؛ أي اختزال الكون في مفردة جزئية، وهذا لا يحقق التكامل المقامي؛ لأنه يردّ الإنسان إلىٰ ما دونه، ناهيك أنه يلغي أيّة حركية أو مساحة تتيح له التكامل.

وبناء علىٰ ذلك، فإن نموذج التكامل الإبستيمولوجي التوحيدي، يرصد التكامل في المقامي والنظمي، في الممارسات المعرفية التوحيدية بوصفها هندسة تشكّل معمارية الممارسة، ويتجه للنقد من خلال الكشف عن التسافلات الانتكاسية والتفككية. وهما وجها المعرفية؛ أي هندسة معمارية العقل والنقد.

فالتوحيد يهندس العقل وفق آليتين، هما: البنية العميقة للممارسة المعرفية، التي أولها آلية التكامل النظمي وهو إسراء من بين العناصر والمفردات، ثم التكامل المقامي، الذي هو عروجٌ من مقامٍ إلىٰ مقامٍ أعلىٰ منه، وهو من شأنه أن يقضي علىٰ التفكير الاختزالي والتجزيئي. وضد التكامل هو التسافل، وهو آلياً العقل التجزيئي، الذي يفكر من خلال آليتين، هما: التسافل التفككي، وهو ضد للتكامل المقامي، الذي فيه يتم تقويض المتنوع لصالح العنصر صاحب الحلول، ثم التسافل الانتكاسي، الذي تنتكس فيه النظم المعرفية، لتفقد كيانها نحو ما هو أدنىٰ منها.

ونموذج التكامل المعرفي حقق وجوده في إطار ممارسات معرفية توحدية، وهنا أخذت أمثلة، هي محمد أبو القاسم حاج حمد، الذي صبّ أغلب تفكيره

في نقطتين مركزيتين، هما: الوجودية التوحيدية والمعرفية القرآنية، والمسيري الذي كان الإنسان محور اهتمامه، طه عبد الرحمن، الذي ركّز كثيراً مشروعه على الأخلاق، مالك بن نبي الذي فكّر في الحضارة.

وهذه النماذج المختارة، فكرت في موضوعاتها، فحاج حمد فكّر كثيراً في البنائية القرآنية للكون، والمسيري في الإنسان، وطه في الأخلاق، وابن نبي في الحضارة، أما أنا ففكرتُ في البنية العميقة في كلِّ هذه المشاريع التي على اختلاف موضوعاتها إلا أنها تشترك في عنصر واحد هو الرؤية التوحيدية، وهنا اكتشفت الحضور القوي لنموذج التكامل المعرفي التوحيدي، في كل هذه الفلسفات التي هي ممارسات معرفية توحيدية.

وبناء على ذلك، خلصتُ إلى الإجابة عن الأسئلة المطروحة في مقدمة البحث، التي تمت صياغتها بشكل نتائج؛ إذ تمّ تقسيمها إلى مجموعتين؛ الأولى متعلقة بالإجابة عن المستوى الأول من الإشكالية، أما الثانية فهي تلك المتعلقة بالإجابة عن المستوى الثاني من الإشكالية، وبعده سأتطرق لآفاق الدراسة وطموحاتها، وأخيراً لأهم الأسئلة التي انتهيت إليها.

أولاً: النتائج

١- نتائج المجموعة الأولى:

إن المخرج من مشكلة الذهنية التجزيئية ومآلاتها الإقصائية هو التكامل، لكن بأي معنى يؤخذ التكامل؟

أ- مفهوم التكامل:

يظهر التكامل هنا ليس مجرد تشابه أو التقاء في الأفكار فقط، بل هو أبلغ من ذلك، وهذا مردّه إلى أن التكامل ذو مستويين معرفيين، هما: التكامل المقامي،

والتكامل النظمي، فأما الأخير فهو إسراء الفكر بين عناصر عدة، لاكتشاف ترابطها وانتظامها، وأما التكامل المقامي فهو عروج الفكر من مقام تتكامل فيه الظواهر إلىٰ مقام أرقىٰ منه، من حيث السعة التفسيرية، ومن حيث العمق، ومن حيث التماسك؛ ما يعني أن التكامل هو نظام معرفي أكثر من كونه توافقات بين أفكار معينة تارة تأخذ شكل تشابه، وتارة أخرىٰ تأخذ شكل تقاربات هامشية.

ب- الرؤية التوحيدية وخصائصها التكاملية:

الرؤية التوحيدية تملك المقدرة علىٰ تحقيق التكامل معرفياً، وهذا مردّه لخصائص عدّة تمتاز بها، هي:

- إنها رؤية تكاملية لا إقصائية، وهو ما يظهر في كونها تجمع بين المطلق والنسبي، والغيب والشهادة، والروح والمادة. ومن ثمّ، هي رؤية تمسّ الحياة بكل تركيبيتها.
- إنها رؤية تكاملية لا تجزيئية، ومردّ هذا الىٰ أنها تؤمن بأن الوجود مخلوق لله، والوجود هو تجلٍّ له؛ مما يعني أن التعدّد والتنوّع في الوجود ليس مفردات منفصلة لا يحكمها ناظم، بل هي منظمة انتظاماً كلياً.
- إنها رؤية تكاملية لا حدّية، والحدية في التفكير هي ممارسة إقصائية؛ إذ تدور بين طرفين متطرفين، فتأخذ بأحدهما بشكل قطعي، ناكرة كل الأطراف الأخرىٰ. ومانع الوقوع في الحدية بالنسبة إلىٰ الرؤية التوحيدية، كونها ترتب الوجود في مقامات، والتدرّج يؤول إلىٰ منع الحدية.
- إنها رؤية تعددية لا تنميطية؛ إذ إنها ترىٰ تجلّي الله لا نهائي، وهو في الآن نفسه متنزّه عن مجانسة مخلوقاته. ومن ثمّ، فهو سيتجلّىٰ بكيفيات متعددة ولانهائية لا يمكن تنميطها.

- إنها رؤية تكاملية لا اختزالية فيها؛ إذ إنها تنبني على تعددية المراكز، فالمركز وهو الإله لا يُلغي الهامش، بل قام بإنشاء مركزية أخرى في الوجود، وهو الإنسان، ومركزية الإنسان لا تلغي الموجودات الأخرى؛ لأنها ليست مركزية أصلية، فالإنسان مؤتمنٌ عليها لا غير؛ مما يؤول إلى عدم اختزال الوجود في أحد أطرافه، بل وجب النظر إليه بوصفه مركباً.

ت- التكامل أنواعه في الرؤية التوحيدية:

ويظهر التكامل في الرؤية التوحيدية في نقطتين أساسيتين، هما: التكامل المقامي، وهو عروجُ الكائنات إلى الله، وهو الكائن الكامل، والتكامل النظمي باعتبار أن الله هو حافظ الكون، ويمكن تفسير كلا التكاملين من خلال ما يأتي:

التكامل المقامي، الذي تتجلّى في عبارة: "إنا لله وإنا إليه راجعون"؛ إذ إنها تختصر تكامل الموجودات في مرحلتين، أصلهما من الله، وترجعان إلى الله، وينطلق الإنسان من كمال الأصل الإلهي، وينتهي إلى الكمال الإلهي.

التكامل النظمي، وهو الذي تتكامل فيه مفردات الوجود وفق ناظم مؤسس لها، وهو عينه ما نجده في "لا إله إلا الله"؛ إذ ينفي في بداية العبارة وجود أيّ ناظم آخر غير الله؛ وهذا لأن النواظم كلها ستكون اختزالية لاعتبار أنها مخلوقة. ومن ثمّ، فهي محدودة، وكونها محدودة يعني أنها ستختزل الوجود ضمن محدوديتها، وتلغي الأبعاد التي تتجاوزها، أما كون الله هو المركز الناظم للوجود، فهو لكونه ليس محدوداً، وكل الوجود تجلٍّ له؛ مما يعني أنه الناظم الذي لا يُلغي عناصر الوجود الأخرى.

ث- مقولات التكامل ومضاداتها:

في التكامل هناك مقولات هي الركائز الرؤيوية التي من خلالها يدرك الناظر العالم، وهي الضوابط التي تضبط الرؤية التوحيدية، ويمكن تلخيصها في الجدول الآتي:

مقولات التكامل	مقولات التسافل
التدافع	التصارع أو التصادم
التوسيع	التضييق
التمدد	الاختزال
التنوع	التنميط
التعددية	الأحادية
التوازن	التطرف
التفاضل	التسوية
الاختلاف	الإلغاء
التركيب	التجزيء

وهذه المقولات كل واحدة تقف ضدها مقولةٌ أخرىٰ، ندرك من خلالها ما ضد التكامل وهو التسافل، والتسافل هو العائق للإبستيمولوجيا التي تقف في وجه التكامل، التي بدورها تشكّل نظاماً إدراكياً لتفسير العالم وأجزائه. وتبدأ بالتدافع، وهو تفاعلٌ بين عناصر التاريخ، يدفع بعضُها بعضاً، حتىٰ لا تفسد الأرض. ومن ثمّ، هو عاصمٌ من الوقوع في الفساد، عكس التصارع الذي يؤول إلىٰ صرع الإنسان لأخيه الإنسان، ثم يقود نحو التسافل لا التكامل. وأما المقولات الآتية: التعدد، والاختلاف، والتوازن، والتوسيع، والتفاضل، والتركيب، والتنوع، والتمدد، كلها مقولات تقود إلىٰ منع الاختزال والإلغاء، ولكل مقولة مضادتها كما هو موضّحٌ في الجدول.

وهنا نصل إلىٰ تركيب نموذج التكامل في الممارسة المعرفية التوحيدية، الذي بوساطته عملتُ علىٰ دراسة تجليات التكامل في الممارسة المعرفية التوحيدية، التي تجلّت في عدد من الشخصيات، اخترتُ منها كلاًّ من: محمد أبو القاسم حاج حمد، وعبد الوهاب المسيري، وطه عبد الرحمن، ومالك بن نبي.

٢- نتائج المجموعة الثانية:

في الفكر الإسلامي المعاصر ظهرت مجموعة من الأطروحات الفلسفية، التي تتبنىٰ الرؤية المعرفية التوحيدية، واختارت -كما سبق تبيينه خلال البحث- كلاً من محمد أبو القسم حاج حمد، وعبد الوهاب المسيري، وطه عبد الرحمن، ومالك بن نبي؛ إذ خصصتُ باباً لدراسة التكامل عند هذه الشخصيات المفهومية، وقد توصلتُ من خلالها إلىٰ النتائج الآتية:

أ- التكامل عند حاج حمد، ومنع استلاب الإنسان:

كانت المشكلة التي عالجها حاج حمد متمثلة في مشكلة استلاب الإنسان، وهي استلابان؛ الوضعي المادي، واللاهوتي، وكلاهما اختزالي تنميطي، ولحل هذه المشكلة لا بدّ أن ينتهج نهجاً توحيدياً تكاملياً، لا تنافرياً.

والحل التكاملي يتجلّىٰ في التكامل المقامي؛ إذ رتّب الوجود في ثلاثة مقامات، هي: عالم المشيئة، وعالم الإرادة، وعالم الأمر، وهذه العوالم تمنع الاستلاب اللاهوتي كما تمنع أحادية العالم وتعطيه تركيبيته وامتداده وسعته وتنوّعه، وتقف في وجه تنميطه واختزاله واجتزائه؛ مما ينتهي إلىٰ إقصاء الإنسان لصالح عنصر واحد للوجود.

وهذه المقامات تقفُ علىٰ أرضية التكامل النظمي الذي حدّدته جدلية الغيب والإنسان والطبيعة، هذه الجدلية تكاملية لا تنافرية ولا تصارعية؛ إذ تجعل من الإنسان مطلقاً، والطبيعة مطلقة، والإله أزلياً فوق المطلق، وهذا كله حتىٰ يمنع استلاب الإنسان لصالح الطبيعة أو الإله، وبقي تدخل الغيب الذي يتم وفق

العوالم الثلاثة، الغيب الذي يكشفه القرآن الكريم بوصفه المطلق الثالث.

من هنا ينقل صورة عن العالم متكاملة لا متنافرة، تتجاوز التصورات التي انتهت إلى استلاب الإنسان لصالح الطبيعة، مثلما هو الحال بالنسبة إلى النازية والفاشية وغيرها، والتصورات اللاهوتية كالصهيونية والداعشية.

ب- تكامل الوجود البشري عند المسيري:

المشكلة التي عالجها المسيري، تتعلق هي الأخرى بتفكيك إنسانية الإنسان؛ أي عملية فك الروابط بين عناصر الوجود البشري، ثم اختزال الإنسان في حدود ضيقة لا تسع تركيبيته، وهنا وجد المسيري حلاً في التكامل المعرفي للرؤية التوحيدية؛ إذ قام بنظم الرؤية المعرفية التوحيدية بجملة من المفاهيم الناظمة، وهي الثنائية والمسافة والتجاوز والتركيب، وكلها تحقق التكامل من عناصر الوجود المتمثل في الله والإنسان والطبيعة، وقد حدّد مراكز للوجود تتكامل مع الهامش لا أن تلغيه، وهو الحال نفسه مع مركزية الله ومركزية الإنسان، فالأولى أصل للثانية؛ ما يعني أن مركزية الإنسان داخل الطبيعة لا تلغيها ولا تؤدي إلى دمارها؛ لأن الإنسان مسؤول عنها، مستأمن عليها من طرف صاحب المركزية الأصلية، وهو الله سبحانه وتعالى.

وهذا النظم للرؤية حتى يتكامل فيها البعد الروحي مع البعد المادي، لكنه لا يتحقق بوساطة التساوي، بل بأفضلية جامعة لا إقصائية للبعد الروحي على البعد المادي، وهنا يظهر التكامل المقامي الذي يحقق الإنسان تكامله الوجودي، من خلال فعل التجاوز، وهو خاصية من خواص الروح، التي تتجاوز البعد المادي نحو عوالم أرقى وأكمل، فكلما حقق الإنسان تجاوزه تحقق له إنسانيته.

ت- التكامل المعرفي في الفلسفة الائتمانية لطه عبدالرحمن:

كانت المشكلة التي عالجها طه عبدالرحمن متعلقة بالعقل وإمكاناته الإدراكية، وقد طرح أمامه موضوعين أساسين في الإلهيات الإسلامية، وهما: الله سبحانه وتعالى،

وأسماؤه الحسنى، ومن خلال الكشف عن نمط العقلانية القادرة على استيعاب الإلهيات الإسلامية. ومن ثمّ، سيطرح الحل من داخل المدرسة الإسلامية.

وقد أسس طه عبد الرحمن التكامل على تصور جديد للعقل، وهو كونه فعلاً وعملاً؛ ممّا يعني أنه ليس ذاتاً ثابتة وقارة، وكونه فعلاً، فهو يتعدد ويتنوع ويتسع ويتكامل، وسعى طه عبد الرحمن لذلك من خلال تبيان قدرة العقل على التكوثر المستمر.

ومن هنا كان الانطلاق نحو تأسيس فلسفة أخلاقية، كان عمادُ هذه الفلسفة هو تعريف الإنسان بوصفه كائناً أخلاقياً؛ أي يتميز من غيره من الكائنات بالأخلاقية، ولإدراك القيم الأخلاقية وضع فلسفة تكاملية، تتأسس على العقلانية الائتمانية.

تتكامل العقلانية عند طه عبد الرحمن، من العقل المجرد إلى العقل المسدد إلى العقل المؤيد، والأخير هو العقل الذي تخلق بالأخلاق الإسلامية، فأصبح يرى الله في كل شيء، وهو عينُه مبدأ الإحسان، الذي مفاده "اعبد الله كأنك تراه، فإن لم تكن تراه فإن الله يراك"، وهنا وضع طه عبد الرحمن مدخلاً تكاملياً لفلسفته الأخلاقية.

وهنا بدأ ينظم فلسفته بشكل تكامليّ؛ إذ نظمها وفق ثلاثة مبادئ، أنطولوجيا كبرى، وهي الأمانة والشهادة والتزكية. والتزكية مبدأ رابط بين الأمانة والشهادة، فلكي يؤدي الإنسان الأمانة لا بدَّ من التزكية؛ لكي يستعيد ذاكرته الأصلية، التي تحوي شهادته التي شهد بها في العالم اللامرئي، لتستعيدها إلى العالم المرئي، فمن خلالها تتحمل الأمانة، والتزكية تحصيل لأعلى القيم، التي مصدرها أسماء الله الحسنى، والأخيرة تتميز باللانهائية والتعدد والترابط؛ ما يؤهلها إلى تحقيق التكامل بشكل مستمر.

ث- التكامل الحضاري عند مالك بن نبي:

يظهر التكامل عند مالك بن نبي ابتداء من اعتبار الحضارة هي وحدة الدراسة للتاريخ؛ إذ إن دراسة التاريخ يجب أن تسع تركيبته، وأن لا تختزل في أحد عناصره، وهنا تظهر فكرة الحضارة بوصفها تحتوي على كل عناصر التاريخ ومفرداته؛ ولهذا، كانت ممارسته المنهجية والمعرفية مركبة تسعى إلى تكامل عناصر الوجود البشري، وهنا أيضاً يظهر الغيب بوصفه عنصراً مهماً لعملية التركيب، الذي يظهر من خلال الفكرة الدينية، التي تعمل بوصفها مركباً بين عناصر الحضارة، ويظهر الإنسان بوصفه إنساناً دينياً، يرتقي بروحه لإنجاز الحضارة، وهنا يظهر التكامل المقامي؛ إذ ينتقل الإنسان من مقام ما قبل الحضارة إلى الحضارة، ويرتقي المجتمع من جماعة تعيش خارج التاريخ إلى مجتمع منتج للتاريخ.

ويعدّ مالك بن نبي أن ضعف قوة الروح وتزايد هيمنة الغريزة يؤول إلى تسافل الإنسان وانهيار حضارته، فبانهيار طاقة الروح تستفحل طاقة الغريزة، وطاقة الغريزة فوضوية تدعو صاحبها إلى الدعة والراحة، وتمنع عنه تفعيل طاقته الأخلاقية، التي بدورها تسمح للمجتمع أن يتماسك، ومنه تظهر فعالية الشخص بوصفه عنصراً ضمن بنية المجتمع كله، وبانهيار طاقة الروح وتعاظم طاقة الغريزة يسير الإنسان إلى السفلي، فيتنقل من الحضارة إلى ما بعد الحضارة.

ثانياً: الآفاق

كانت هذه أهم نتائج البحث التي توصلت إليها، أما الآفاق التي أنشدها من خلال هذه الدراسة، فتتمثل في ثلاثة آفاق رئيسة، هي:

١- السعي نحو تشييد منطق التكامل:

وذلك لاعتبار أن المنطق منذ شيّده أرسطو كان يهدف إلى عصمة الذهن من الوقوع في الخطأ، وأن منطق التكامل يسعى إلى عصمة الذهن من التجزيء

والإلغاء، إلىٰ عقل مركب يحوي كل مفردات الوجود، لا سيما مع تغيّر البعد الأنطولوجي، من الوجود بوصفه جنس الأجناس، إلىٰ خالق الوجود؛ أي الانتقال من الحلولية التي بُني عليها المنطق الأرسطي إلىٰ التوحيدية، وهذا من شأنه أن يغيّر كثيراً في شكل بناء المنطق، مثلما حصل مع الجدل الهيغلي.

٢- السعي نحو بناء عقل قادر علىٰ أن يحقق الانسجام بين ذاته والآخر:

وهذا يمنحه فرصة في ألا ينهزم ثقافياً، ولا ينغلق في الآن نفسه، فيحقق تكامله مع ذاته، ويرتقي بها دون إلغاء للآخر، ويتكامل مع الآخر؛ قصد تجسيد أكبر قدر ممكن من القيم الإنسانية والإلهية الكبرىٰ، فكما قال علي -كرم الله وجهه- لواليه علىٰ مصر مالك الأشتر: "الناس صنوان؛ أخ لك في الدين، ونظيرٌ لك في الخلق"؛ أي أن مساحة التكامل تبدأ من الخصوصية إلىٰ الإنسانية كله.

٣- السعي نحو درء ثقافات الإلغاء والإقصاء:

ينبغي درء ثقافات الإلغاء والإقصاء من الإمبريالية والنازية والفاشية والداعشية وغيرها من الحركات التدميرية الأخرىٰ، التي لا يمكن تفكيكها إلا بعقل تكاملي، يكشف تسافلها وتدميرها لكيان الإنسان والطبيعة، ويدفع بالإنسانية نحو التكامل.

٤- بناء صرح المعرفة وفق معرفية التكامل التوحيدية:

يحصل في عصرنا هذا كثير من التضاربات بين التقنية والعلم والأخلاق، فالمختص في العلوم التقنية يفكر في أنجع التقنيات دون مراعاة لآثارها التدميرية، والأخلاقي يهتم بالقيم، ولكنه يذهل عن التقدم التقني، وأما العالم فهو يقرّ بتأخر بعض مجالات العلم مقابل تقدم التقنية فيها، وهذا الخلل كله يمكن تجاوزه بوساطة منطق التكامل.

ثالثاً: الأسئلة

لكون الفلسفة تنتهي دائماً إلىٰ تساؤلات تفتح مجالات البحث، وتبقي العقل دائماً متيقظاً، آن للأطروحة أن تنتهي إلىٰ الأسئلة الآتية:

هل يمكن مأسسة التكامل، ليتحول إلىٰ مشروع يحكم نظم بناء المؤسسات الجامعة؟ وإلىٰ أيّ مدىٰ يمكنه من تفعيل الطاقات البحثية لجامعاتنا، والدفع بها نحو إنتاج المعرفة؟

هل يمكن اعتبار التكامل الإبستيمولوجي تأسيساً لعقل منتج للمعرفة؟ وهل يمكنه من تجاوز كل العوائق المعرفية التي تعيق إنتاج المعرفة، لا سيما عندنا في العالم الإسلامي؟

هل يمكن للتكامل أن يتحول إلىٰ ثقافة تبني علاقة الأنا والآخر والنحن، وفق منطق التعايش لا منطق التصادم؟

هل أطروحة التكامل لها بعد تربوي؟

المراجع

أولاً: المراجع العربية

- آدلر، الفريد. **الطبيعة البشرية**، ترجمة: عادل نجيب بشرى، القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، ٢٠٠٥م.
- أنوورد، ميخائيل. **معجم مصطلحات هيغل**، ترجمة: إمام عبد الفتاح إمام، القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، ط١، ٢٠٠٠م.
- إيزوتسو، توشيهوكو. **الله والإنسان في القرآن**، ترجمة: هلال محمد الجهاد، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٧م.
- ابن باجة، أبو بكر محمد. **تدبير المتوحد**، تحقيق: معن زيادة، القاهرة: دار رؤية، ط١، ٢٠١٢م.
- الباهي، حسان. **اللغة والمنطق**، الرباط/ الدار البيضاء. المركز الثقافي العربي/ دار الأمان للنشر، ٢٠٠٠م.
- البخاري، محمد بن إسماعيل بن إبراهيم. **الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور الرسول ﷺ وسننه وأيامه المعروف بصحيح البخاري**، تحقيق: صدقي جميل العطار، بيروت: دار الفكر، م١، ٢٠١١م.
- برغوث، الطيب. **الأطروحة السننية الخلدونية ونظرية المدافعة والتجديد**، الجزائر: دار النعمان، ٢٠١٧م.
- برغوث، الطيب. **التجديد الحضاري والعمق الإنساني للإنسان**، الجزائر: دار النعمان، ٢٠١٧م.
- برغوث، الطيب. **التجديد الحضاري وقانون النموذج**، بيروت: دار رؤى، ٢٠١٤م.
- برغوث، الطيب. **التغيير الحضاري وقانون الاستقلالية النوعية التكاملية**، الجزائر: دار قرطبة، ٢٠٠٤م.
- برغوث، الطيب. **التكاملية المعرفية والحاجة إلى منظور سنني كوني متوازن**، الجزائر: دار النعمان، ٢٠١٧م.

- برغوث، الطيب. **الفعالية الحضارية والثقافة السننية**، الجزائر: دار قرطبة، ٢٠٠٤م.
- برغوث، الطيب. **الواقعية الإسلامية في خط الفعالية الحضارية**، الجزائر: دار قرطبة، ٢٠٠٤م.
- برغوث، الطيب. **حركة تجديد الأمة على خط الفعالية الاجتماعية**، الجزائر: دار قرطبة، ٢٠٠٤م.
- برغوث، الطيب. **محورية البعد الثقافي في استراتيجة التجديد الحضاري**، الجزائر: دار قرطبة، ٢٠٠٤م.
- برغوث، الطيب. **مدخل سنني إلى النظرية الكلية في فقه العمران البشري في ضوء القرآن الكريم**، الجزائر: دار النعمان، ٢٠١٧م.
- برغوث، الطيب. **مدخل إلى سنن الصيرورة الاستخلافية**، الجزائر: دار قرطبة، ٢٠٠٤م.
- برغوث، الطيب. **مدخل سنني إلى خريطة المقاصد الكلية في القرآن الكريم**، الجزائر: دار النعمان، ٢٠١٧م.
- برغوث، الطيب. **مقدمة في الأزمة الحضارية والثقافة السننية**، الجزائر: دار قرطبة، ٢٠٠٤م.
- برغوث، الطيب. **نحو أكاديمية وطنية لتنمية المعرفة والثقافة السننية دعوة لبناء ثقافة النهضة**، الجزائر: دار النعمان، ٢٠١٧م.
- برغوث، الطيب. **نحو رؤية سننية أشمل لمفهوم الأصالة والتأصيل**، الجزائر: دار النعمان، ٢٠١٧م.
- البرقاوي، أحمد. **في الفكر العربي الحديث والمعاصر**، الدار البيضاء/ بيروت: المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٥م.
- برنشتاين، جون فرنسوا. فوكو، بشلار كانغلام، **الأسلوب الفرنسي في الإبستمولوجيا (كتاب جماعي) مقالات في النمذجة وفلسفة العلوم**، ترجمة: هدى الكافي، تونس: المركز الوطني الترجمة، ٢٠١٠م.
- بشتة، عبد القادر. **الإبستيمولوجيا**، بيروت: دار الطليعة، ١٩٩٥م.

- بلانشي، روبار. **الإبستيمولوجيا**، ترجمة: محمود بن جماعة، صفاقس: دار محمد علي للنشر، ٢٠٠٤م.
- بوبر، كارل. **منطق البحث العلمي**، ترجمة: محمد البغدادي، بيروت: المنظمة العربية للترجمة، ٢٠٠٦م.
- الترابي، حسن. **التفسير التوحيدي**، بيروت: دار الساقي، ٢٠٠٤م.
- الجابري محمد عابد. **تكوين العقل العربي**، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ط١١، ٢٠١١م.
- جدعان، فهمي. **أسس التقدم عند مفكري الإسلام**، بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ط٤، ٢٠١٠م.
- حاج حمد، أبو القاسم محمد. **القرآن والمتغيرات الاجتماعية**، بيروت: دار الساقي، ٢٠١١م.
- حاج حمد، أبو القاسم محمد. **الأزمة الفكرية والحضارية في الواقع العربي الراهن سلسلة قضايا إسلامية معاصرة**، بيروت: دار الهادي، ٢٠٠٤م.
- حاج حمد، أبو القاسم محمد. **إبستيمولوجيا المعرفية الكونية**، بيروت: دار الهادي، ٢٠٠٤م.
- حاج حمد، أبو القاسم محمد. **الحاكمية**، تحقيق: محمد العاني، بيروت: دار الساقي، ٢٠١٠م.
- حاج حمد، أبو القاسم محمد. **العالمية الإسلامية الثانية**، بريطانيا: دار ابن حزم، international studies and research bureau، ط٢، ١٩٩٦م.
- حاج حمد، أبو القاسم محمد. **تشريعات العائلة في الإسلام**، بيروت: دار الساقي، ٢٠١١م.
- حاج حمد، أبو القاسم محمد. **حرية الإنسان في الإسلام**، بيروت: دار الساقي، ٢٠١٢م.
- حاج حمد، أبو القاسم محمد. **منهجية القرآن المعرفية**، بيروت: دار الهادي، ٢٠٠٣م.
- حموي، صبحي وآخرون: **المنجد في اللغة العربية**، بيروت: دار الشروق، ط٣، ٢٠٠٨م.
- ابن خلدون، عبد الرحمن. **المقدمة**، بيروت: دار الفكر، ٢٠٠٤م.
- الخولي، يمنىٰ طريف. **فلسفة العلم في القرن العشرين**، سلسلة عالم المعرفة ٢٦٤، الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ٢٠٠٠م.
- دايك، فان. **النص والسياق**، ترجمة: عبد القادر قنيني، المغرب: أفريقيا الشرق، ٢٠٠٠م.

- دواق، الحاج أوحمنة. **الإبستيمولوجيا الكوفية والمنهج المعرفي**، عمان: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ٢٠١٥م.
- الرازي، فخر الدين. **التفسير الكبير أو مفاتيح الغيب**، تحقيق: سيد عمران، القاهرة: دار الحديث، ٢٠١٢م.
- روزنبارغ، أليكس. **فلسفة العلم**، ترجمة: أحمد عبد الله السماحي، القاهرة: المركز القومي للترجمة، ٢٠١١م.
- رويس، جوزايا. **مبادئ المنطق**، ترجمة: أحمد الأنصاري، القاهرة: المركز القومي للترجمة، ط٢، ٢٠٠٩م.
- ريكور، بول. **محاضرات في الأيديولوجيا واليوتوبيا**، بيروت: دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، ٢٠٠٢م.
- الزمخشري، أبو القاسم محمود. **الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل**، بيروت: دار ابن حزم، ٢٠١٢م.
- ستيس، ولتر. **الدين والعقل الحديث**، ترجمة: إمام عبد الفتاح إمام، بيروت: دار التنوير، ط٣، ٢٠٠٤م.
- شريعتي، علي. **الإسلام ومدارس الغرب**، ترجمة: عباس الترجمان، بيروت: دار الأمير، ط٢، ٢٠٠٧م.
- شريعتي، علي. **الإنسان والإسلام**، ترجمة: عباس الترجمان، بيروت: دار الأمير، ط٢، ٢٠٠٧م.
- شريعتي، علي. **الإنسان والتاريخ**، ترجمة: خليل علي، بيروت: دار الأمير، ط٢، ٢٠٠٧م.
- شريعتي، علي. **الحرّ إنسان بين خيار الفاجعة والفلاح**، ترجمة: هاشم محسن الأمين، بيروت: دار الأمير، ط٢، ٢٠٠٧م.
- شريعتي، علي. **العودة إلى الذات**، ترجمة: إبراهيم داسوقي شتا، بيروت: دار الأمير، ط٢، ٢٠٠٧م.
- شريعتي، علي. **بناء الذات الثورية**، ترجمة: إبراهيم داسوقي شتا، بيروت: دار الأمير، ط٢، ٢٠٠٧م.

- شريعتي، علي. **تاريخ الحضارة**، ترجمة: حسين نصيري، بيروت: دار الأمير، ط٢، ٢٠٠٧م.
- شريعتي، علي. **تاريخ ومعرفة الأديان**، ترجمة: حسين النصيري، بيروت: دار الأمير، ٢٠٠٨م.
- الشهرستاني، أبو الفتح محمد. **الملل والنحل**، تحقيق: محمد عبد القادر الفاضلي، بيروت: المكتبة العصرية، ٢٠٠٥م.
- الصدر، محمد باقر. **فلسفتنا**، بيروت: دار التعارف للمطبوعات، ط٤، ٢٠١٢م.
- صليبا، جميل. **المعجم الفلسفي**، بيروت: دار الكتاب اللبناني، ١٩٨٢م.
- الطباطبائي، محمد حسين. **أصول الفلسفة والمنهج الواقعي**، ترجمة: عمار أبو رغيف بيروت: مؤسسة أم القرىٰ، ١٤١٨هـ.
- ابن طفيل، محمد بن عبد الملك. **حي بن يقضان**، تحقيق: أحمد أمين، قطر: وزارة الثقافة والتراث، ٢٠١٤م.
- عبد الرحمن، طه. **الحق الإسلامي في الاختلاف الفكري**، الدار البيضاء / بيروت: المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٥م.
- عبد الرحمن، طه. **الحق العربي في الاختلاف الفلسفي**، الدار البيضاء/ بيروت: المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٢م.
- عبد الرحمن، طه. **الحوار أفقاً للفكر**، بيروت: الشبكة العربية للأبحاث، ٢٠١٣م.
- عبد الرحمن، طه. **العمل الديني وتجديد العقل**، الدار البيضاء/ بيروت: المركز الثقافي العربي، ط٣، ٢٠٠٠م.
- عبد الرحمن، طه. **اللسان والميزان والتكوثر العقلي**، الدار البيضاء / بيروت: المركز الثقافي العربي، ١٩٩٨م.
- عبد الرحمن، طه. **المنطق والنحو الصوري**، بيروت: دار الطليعة، ١٩٨٣م.
- عبد الرحمن، طه. **بؤس الدهرانية**، الجزء الأول، بيروت: المؤسسة العربية للفكر والإبداع، ٢٠١٧م.
- عبد الرحمن، طه. **حوارات من أجل المستقبل**، بيروت: دار الهادي، ٢٠٠٣م.

- عبد الرحمن، طه. **روح الحداثة**، الدار البيضاء/ بيروت: المركز الثقافي العربي، ط٢، ٢٠٠٩م.
- عبد الرحمن، طه. **روح الدين**، الدار البيضاء / بيروت: المركز الثقافي العربي، ٢٠١٢م.
- عبد الرحمن، طه. **سؤال الأخلاق**، الدار البيضاء/ بيروت: المركز الثقافي، ط٤، ٢٠٠٩م.
- عبد الرحمن، طه. **سؤال العمل**، الدار البيضاء/ بيروت: المركز الثقافي العربي، ٢٠١٢م.
- عبد الرحمن، طه. **سؤال العنف**، بيروت: المؤسسة العربية للفكر والإبداع، ٢٠١٧م.
- عبد الرحمن، طه. **فقه الفلسفة (القول الفلسفي)**، الدار البيضاء / بيروت: المركز الثقافي العربي، ط٣، ٢٠٠٨م.
- عبد الرحمن، طه. **من الإنسان الأبتر إلى الإنسان الكوثر**، بيروت: دار إبداع، ٢٠١٦م.
- عبد الرحمن، طه. **فقه الفلسفة (الفلسفة والترجمة)**، الدار البيضاء/ بيروت: المركز الثقافي العربي، ط٣، ٢٠٠٨م.
- عبد الواحد، يحيى (رونيه غينو). **أزمة العالم الحديث**، ترجمة: عبد الباقي مفتاح، إربد – الأردن: عالم الكتب الحديث، ٢٠١٧م.
- عبد الواحد، يحيى. **التربية والتحقق الروحي**، ترجمة: عبد الباقي مفتاح، إربد –الأردن: عالم الكتب الحديث، ٢٠١٤م.
- عبد الواحد، يحيى. **التصوف الإسلامي المقارن**، ترجمة: عبد الباقي مفتاح، إربد –الأردن: عالم الكتب الحديث، ٢٠١٣م.
- عبد الواحد، يحيى. **السلطة الروحية والحكم الزمني**، ترجمة: عبد الباقي مفتاح، إربد – الأردن: عالم الكتب الحديث، ٢٠١٨م.
- عبد الواحد، يحيى. **الميتافيزيقا الشرقية**، ترجمة: عبد الباقي مفتاح، إربد –الأردن: عالم الكتب الحديث، ٢٠١٨م.
- عبد الواحد، يحيى. **رموز الإنسان الكامل**، ترجمة: عبد الباقي مفتاح، إربد –الأردن: عالم الكتب الحديث، ٢٠١٦م.

- عبد الواحد، يحيى. **رموز العالم المقدس**، ترجمة: عبد الباقي مفتاح، إربد –الأردن: عالم الكتب الحديث، ٢٠١٣م.
- عبد الواحد، يحيى. **شرق وغرب**، ترجمة: عبد الباقي مفتاح، إربد –الأردن: عالم الكتب الحديث، ٢٠١٦م.
- عبد الواحد، يحيى. **مراتب الوجود المتعددة**، ترجمة: عبد الباقي مفتاح، إربد –الأردن: عالم الكتب الحديث، ٢٠١٦م.
- عبد الواحد، يحيى. **مليك العالم**، ترجمة: عبد الباقي مفتاح، إربد – الأردن: عالم الكتب الحديث، ٢٠١٣م.
- عبد الواحد، يحيى. **نظرية في التربية الروحية**، ترجمة: عبد الباقي مفتاح، إربد –الأردن: عالم الكتب الحديث، ٢٠١٤م.
- عبد الواحد، يحيى **هيمنة الكم**، ترجمة: عبد الباقي مفتاح، إربد – الأردن: علم الكتب الحديث، ٢٠١٣م.
- عبده، محمد. **رسالة التوحيد**، الجزائر: دار الآفاق، ٢٠٠٦م.
- عبيد، فؤاد. **مدخل إلى علم المنطق**، القاهرة: دار الكتاب الحديث، ٢٠١٤م.
- ابن عربي، محيي الدين. **الفتوحات المكية**، بيروت: دار احياء التراث العربي، بدون سنة نشر.
- العروي، عبد الله. **مفهوم الأيديولوجيا**، الدار البيضاء / بيروت: المركز الثقافي العربي، ط٧، ٢٠٠٣م.
- العقاد، عباس محمود. **التفكير فريضة إسلامية**، بيروت: دار النفائس، ٢٠١٢م.
- عكاشة، رائد (محرر). **التكامل المعرفي وأثره في التعليم الجامعي**، الأردن: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ٢٠١٢م.
- علاب، قادة. **عناصر من التحليل الرياضي**، الجزء الأول، الجزائر: ديوان المطبوعات الجامعية، ٢٠١٥م.
- العمري، أحمد خيري. **البوصلة القرآنية**، دمسق: دار الفكر، ط٥، ٢٠١١م.

- عون، بلغيث. **الإسلام فلسفة أخيرة**، بيروت: منشورات ضفاف، ٢٠١٢م.
- الغزالي، أبو حامد. **الاقتصاد في الاعتقاد**، بيروت: دار ومكتبة الهلال، ٢٠٠٠م.
- الغزالي، أبو حامد. **المنقذ من الضلال**، الجزائر: دار جسور، ٢٠٠٧م.
- غيرتر، كليفورد. **تأويل الثقافة**، ترجمة: محمد بيري، بيروت: المنظمة العربية للترجمة، ٢٠٠٩م.
- الفارابي، أبو نصر محمد. **المدنية الفاضلة**، تقديم: عبد الرحمن أبوزيدة، الجزائر: دار موفم للنشر، ٢٠٠١م.
- فروم، إيرك فروم. **أزمة التحليل النفسي**، ترجمة: محمود منقذ الهاشمي، اللاذقية: دار الحوار، ٢٠١٢م.
- الفيروز آبادي، مجد الدين. **قاموس المحيط**، تحقيق: محمد نعيم العرقسوسي، بيروت: مؤسسة الرسالة، ط٤، ٢٠١٥م.
- قطب، سيد. **في ظلال القرآن**، القاهرة: دار الشروق، ط٣٥، ٢٠٠٥م.
- كانط، أمانويل. **نقد العقل المحض**، ترجمة: موسى وهيبة، بيروت: مركز الإنماء القومي، ٢٠١٥م.
- كانغيلام، جورج. **دراسات في تاريخ العلوم وفلسفتها**، ترجمة: حمو بن ساسي، بيروت: المنظمة العربية للترجمة، ٢٠٠٧م.
- لابلانش، جان، بونتاليس، جاك برتراند. **معجم مصطلحات التحليل النفسي**، ترجمة: مصطفى حجازي، بيروت: المنظمة العربية للترجمة، ٢٠١١م.
- لالاند، أندريه. **موسوعة لا لاند الفلسفية**، ترجمة: خليل أحمد خليل، بيروت / باريس: منشورات عويدات، ط٢، ٢٠٠١م.
- محمود، زكي نجيب. **المعقول واللامعقول في تراثنا الفكري**، القاهرة: دار الشروق، ١٩٨٧م.
- المرزوقي، أبو يعرب. **إصلاح العقل في الفلسفة العربية**، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ط٣، ٢٠٠١م.
- المرزوقي، أبو يعرب. **آفاق النهضة العربية**، بيروت: دار الطليعة، ط٢، ٢٠٠٤م.

- المرزوقي، أبو يعرب. **الإبستيمولوجيا البديل**، تونس: دار المتوسطية، ٢٠٠٧م.
- المرزوقي، أبو يعرب. **الجلي في التفسير**، تونس: الدار المتوسطية، ٢٠١٠م.
- المرزوقي، أبو يعرب. **الوعي العربي بقضايا الأمة**، دمشق: دار الفرقد، ٢٠٠٧م.
- المرزوقي، أبو يعرب. **تجليات الفلسفة العربية**، دمشق: دار الفكر، ٢٠٠٦م.
- المرزوقي، أبو يعرب. **شروط نهضة العرب والمسلمين**، دمشق: دار الفكر، ٢٠٠١م.
- المرزوقي، أبو يعرب. **في العلاقة بين الشعر المطلق والإعجاز القرآني**، بيروت: دار الطليعة، ٢٠٠٠م.
- المرزوقي، أبو يعرب. **وحدة الفكرين الديني والفلسفي**، دمشق: دار الفكر، ٢٠٠١م.
- المسيري، عبد الوهاب. **الثقافة والمنهج**، (حوارات) تحرير: سوزان حرفي، دمشق: دار الفكر، ٢٠٠٩م.
- المسيري، عبد الوهاب. **العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة**، القاهرة: دار الشروق، ٢٠٠٢م.
- المسيري، عبد الوهاب. **العلمانية والحداثة والعولمة**، تحرير: سوزان حرفي، دمشق: دار الفكر، ٢٠١٠م.
- المسيري، عبد الوهاب. **الفلسفة المادية وتفكيك الإنسان**، دمشق: دار الفكر، ٢٠٠٢م.
- المسيري، عبد الوهاب. **اللغة والمجاز**، القاهرة: دار الشروق، ط ٢، ٢٠٠٦م.
- المسيري، عبد الوهاب. **دراسات معرفية، في الحداثة الغربية**، القاهرة: مكتبة الشروق الدولية، ٢٠٠٢م.
- المسيري، عبد الوهاب. **رحلتي الفكرية**، القاهرة: دار الشروق، ط٢، ٢٠٠٦م.
- المسيري، عبد الوهاب. في أهمية الدرس المعرفي، ضمن **كتاب نحو نظام معرفي إسلامي (حلقة دراسية)**، تحرير: فتحي حسن ملكاوي، عمان: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ٢٠٠٠م.
- مطهري، مرتضى. **الإنسان الكامل**، ترجمة: جعفر صادق الخليلي، بيروت: مؤسسة النخبة، ط٢، ١٩٩٢م.

- مطهري، مرتضى. **التوحيد**، ترجمة: إبراهيم الخزرجي، بيروت: دار المحجة البيضاء، ٢٠٠٩م.
- مفتاح، محمد. **التلقي والتأويل**، الدار البيضاء/ بيروت: المركز الثقافي العربي، ٢٠٠١م.
- مفتاح، محمد. **المفاهيم معالم**، الدار البيضاء/ بيروت: المركز الثقافي العربي، ط٢، ٢٠١٠م.
- مفتاح، محمد. **دينامية النص**، الدار البيضاء/ بيروت: المركز الثقافي العربي، ط٤، ٢٠١٠م.
- مفتاح، محمد. **رؤية التماثل**، الدار البيضاء/ بيروت: المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٥م.
- مفتاح، محمد. **مشكاة المفاهيم**، الدار البيضاء/ بيروت: المركز الثقافي العربي، ط٢، ٢٠١٠م.
- ملكاوي، فتحي. **رؤية العالم**، حضور وممارسات في الفكر والعلم والتعليم، الأردن: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ٢٠٢م.
- ملكاوي، فتحي. **منهجية التكامل المعرفي، مقدمات في المنهجية الإسلامية**، الأردن: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ٢٠١٦م.
- ابن منظور، جمال الدين. **لسان العرب**، المجلد ١١، بيروت: دار صادر، بدون سنة نشر.
- بن نبي، مالك. **وجهة العالم الإسلامي**، ترجمة: عبد الصبور شاهين، دمشق: دار الفكر، ط١، ١٩٨٦م.
- بن نبي، مالك. **الظاهرة القرآنية**، ترجمة: عبد الصبور شاهين، دمشق: دار الفكر، ط٤، ١٩٨٧م.
- بن نبي، مالك. **ميلاد مجتمع**، ج١ (شبكة العلاقات الاجتماعية)، ترجمة: عبد الصبور شاهين، دمشق: دار الفكر، ط٦، ١٩٨٦م.
- بن نبي، مالك. **العفن**، ترجمة: نور الدين بن خندودي، الجزائر: دار الأمة، ٢٠٠٨م.
- بن نبي، مالك. **القضايا الكبرى**، دمشق: دار الفكر، ٢٠٠٥م.
- بن نبي، مالك. **شروط النهضة**، ترجمة: عمر مقساوي، عبد الصبور شاهين، دمشق: دار الفكر، ط٤، ١٩٨٧م.
- بن نبي، مالك. **مجالس دمشق**، دمشق: دار الفكر، ٢٠٠٥م.

- بن نبي، مالك. **مذكرات شاهد للقرن**، ترجمة: عمر مسقاوي، دمشق: دار الفكر، ط٦، ٢٠٠٦م.
- بن نبي، مالك. **مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي**، ترجمة: بسام بركة وأحمد شعبو، دمشق: دار الفكر، ٢٠٠٥م.
- نصر، سيد حسين. **ثلاثة حكماء مسلمين**، ترجمة: عمر نور الدين، القاهرة: دار الآفاق، ٢٠١٨م.
- نصر، سيد حسين. **الإسلام ووعثاء الإنسان الغربي**، ترجمة: عمر نور الدين، القاهرة: دار آفاق، ٢٠١٩م.
- نصر، سيد حسين. **الإنسان والطبيعة**، ترجمة: عمر نور الدين، القاهرة: دار آفاق، ٢٠١٨م.
- نصر، سيد حسين. **الحاجة إلىٰ علم مقدس**، ترجمة: حمادة أحمد علي وعمر نور الدين، القاهرة: دار آفاق، ٢٠١٧م.
- نصر، سيد حسين. **الفكر والحياة الإسلامية**، ترجمة: عمر نور الدين، القاهرة: دار الآفاق، ٢٠١٨م.
- نصر، سيد حسين. **قلب إسلام**، ترجمة داخل الحمداني، بيروت: مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، ٢٠٠٩م.
- نصر، سيد حسين. **مثالات الإسلام وحقائقه**، ترجمة: عمر نور الدين، القاهرة: دار آفاق، ٢٠١٨م.
- نصر، سيد حسين. **مقدمة العقائد الكونية الإسلامية**، ترجمة: سيف الدين القصير، اللاذقية: دار الحوار، ١٩٩١م.
- النيلي، عالم سبيط. **أصل الخلق وأمر السجود**، بيروت: دار المحجة البيضاء، ٢٠٠٤م.
- النيلي، عالم سبيط. **الانغلاق الديني والنشاز الثقافي**، بيروت: دار المحجة البيضاء، ٢٠٠٨م.
- النيلي، عالم سبيط. **الحل الفلسفي**، بيروت: دار المحجة البيضاء، ٢٠٠٥م.
- النيلي، عالم سبيط. **الحل القصدي للغة في مواجهة الاعتباطية**، بيروت: دار المحجة البيضاء، ٢٠٠٧م.
- النيلي، عالم سبيط. **اللغة الموحدة**، بيروت: دار المحجة البيضاء، ٢٠٠٨م.

- النيلي، عالم سبيط. **النظام القرآني**، بيروت: دار المحجة البيضاء، ٢٠٠٦م.
- هوسرل، إدموند. **أزمة العلوم الأوربية والفينومينولوجيا الترنسندنتالية**، ترجمة: إسماعيل مصدق، بيروت: المنظمة العربية للترجمة ، ٢٠٠٨م.
- هيلي، باتريك. **صور المعرفة**، ترجمة: نور الدين شيخ عبيد، بيروت: المنظمة العربية للترجمة، ٢٠٠٨م.
- يعقوبي، محمود. **دروس المنطق الصوري**، الجزائر: ديوان المطبوعات الجامعية، ط٣، ٢٠٠٨م.
- يوسف، أحمد. **القراءة النسقية**، الدار العربية للعلوم، الجزائر: ناشرون منشورات الاختلاف، ٢٠٠٧م.

ثانياً: المراجع الأجنبية

- Bennabi, Malek. les conditions de Renaissance, (Alger: Elborhane, 2014).
- Bennabi, Malek. le phénomène coranique, (Alger: elborhane, 2008).
- Bennabi, Malek. Le problème des idées dans la société musulmane, (Alger: SAMAR, 2013).
- Bennabi, Malek. Naissance d'une société, (Alger: Samar, Alger, 2008).
- Bennabi, Malek. pourritures, (Alger: dar aloumma, 2016.
- Besnier, Jean Michel. les théories de la Connaissance,(PARIS: IOUVE, 2 eme, 2011.
- Bréhier, Emile. Histoire de la philosophie, (paris: QUADRIGE/PUF, Paris, 2004).
- Descartes, René. Discours de la Méthode, (Tunis, Cérès édition 1995).
- Gaston, Bachelard. le nouvel esprit Scientifique, (ALGER : ENAG/ Editions, 2 eme E 1994).
- Godan, Christian. Dictionnaire de philosophie, (Paris: Fayard, 2004.

- https://www.aljazeera.net/programs/approaches موقع الجزيرة
(مقال حول طه عبد الرحمن، بتاريخ: ١٦/ ٠٤/ ٢٠١٨).
- Larousse, Dictionnaire de langue Francaise, (Paris: Larousse 2012).
- Larousse, (Grand dictionnaire de la philosophie), (Paris, CNRS EDITIONS, 2005.
- Morin, Edgar. la méthode (3), la connaissance de la connaissance, Tom III, (paris: Editions du seuil, 1986).
- Morin, Edgar. Introduction a la pensée complexe, (paris: Edition du seuil, 2005).

الكشاف

أ

الإبستمولوجيا: ٢٥، ٣٤، ٣٥، ٨٠، ١٥٠.

الأحادية: ٢٨١، ٤١٥.

اختزال: ١١، ٣٩، ٥٧، ٦٢، ٨١، ٨٤، ١٠٩، ١١٠، ١٩٢، ٣٠٢، ٣٠٦، ٣٣٧، ٤٠٦، ٤١١، ٤١٤، ٤١٧.

اختزال التشريع: ١١.

الاختلاف: ٢٧، ٤٢، ٥١، ٥٢، ٦٢، ٦٣، ٨٩، ١١٤، ١٥٠، ١٨٨، ٢٣٠، ٢٣٧، ٢٤١، ٢٥٨، ٢٦١، ٢٧٣، ٢٧٤، ٢٧٥، ٢٧٧، ٣٦٣، ٣٦٧، ٣٦٨، ٣٨٢، ٤١٥.

الإخلاص: ٢٧١، ٣٦٨.

الأخلاق: ٣٣، ١٧٥، ١٨٢، ٢٢٣، ٢٣٠، ٢٣١، ٢٣٢، ٢٣٣، ٢٣٧، ٢٣٨، ٢٤١، ٢٤٢، ٢٤٦، ٢٦١، ٢٦٣، ٢٦٥، ٢٦٨، ٢٧٧، ٢٨٣، ٢٩٧، ٢٩٨، ٢٩٩، ٣٠٠، ٣٠١، ٣٠٣، ٣٠٧، ٣١٢، ٣١٩، ٣٢٠، ٣٢١، ٣٢٢، ٣٢٣، ٣٢٤، ٣٣١، ٣٣٣، ٣٣٤، ٣٣٥، ٣٣٦، ٣٣٨، ٣٣٩، ٣٧٠، ٣٧١، ٣٨٤، ٣٨٥، ٣٩٢، ٤٠٨، ٤١٢.

الإرادة: ٨٥، ١٢٦، ١٣١، ١٣٩، ١٤٠، ١٤١، ١٤٢، ١٤٩، ١٥٠، ١٥١، ١٧١، ٢٧٢، ٣١٠، ٣٧٦، ٣٧٧، ٤١٦.

الأزمة الحضارية: ٧٣، ٧٤.

أزمة العقل: ٦٦، ٧٤، ٧٩، ٨٣.

الأزمة المعرفية: ٨٣، ١٣٦.

استلاب الإنسان: ٨٢، ٨٥، ٩٠، ١٣٦، ١٤٧، ١٤٩، ١٥٠، ٤١٦، ٤١٧.

أسلمة العلوم: ١٠١.

الآفاق: ١٠، ١٠٢، ١٤٨، ٢٣٥، ٤١٩.

الأفكار: ١٣، ٢٤، ٢٨، ٣٩، ٤٤، ٤٩، ٧١، ٨١، ١٤٧، ١٤٨، ١٤٩، ١٨٩، ٢٠٧، ٢٠٨، ٣٥٢، ٣٩٠، ٣٩٤، ٣٩٦، ٣٩٧، ٣٩٨، ٣٩٩، ٤٠٠، ٤٠١، ٤٠٢، ٤٠٤، ٤٠٨، ٤١٢.

الإقصاء: ٥٤، ٢١٥، ٢١٧، ٢٢٠، ٢٦٦، ٣٥٨، ٣٥٩، ٤١٦.

الإلغاء: ١١، ١٠٥، ١٠٦، ١١٠، ١٢٣، ١٢٤، ١٢٦، ١٣٣، ١٣٨، ١٤٧، ١٨٤، ١٨٩، ٢٠٤، ٢٠٦، ٢١٣، ٢١٥، ٢١٧، ٢١٨، ٢١٩، ٢٢١، ٢٢٢، ٣٥٧، ٣٥٩، ٤٠٥، ٤٠٧، ٤١١، ٤٢٠.

الإله: ١٥، ٣٢، ٤٣، ٤٤، ٤٥، ٤٦، ٥٢، ٥٣، ٥٧، ٦٥، ٨٠، ٨٥، ٨٧، ٩١، ٩٧، ١١٤، ١١٨، ١١٩، ١٤٧، ١٤٨، ١٤٩، ١٥٠، ١٥٩، ١٦٠، ١٦١، ١٦٣، ١٦٤، ١٦٥، ١٦٧، ١٧١، ١٧٢، ١٨١، ١٨٢، ١٨٣، ١٨٤، ١٨٥، ١٨٧، ١٨٩، ١٩٢، ١٩٧، ١٩٨، ٢٠٦، ٢١٥، ٢١٦، ٢١٧، ٢٢٢، ٢٨٧، ٢٨٨، ٢٩٢، ٢٩٣، ٢٩٤، ٣٠٥، ٣٠٧، ٣٠٨، ٣٠٩، ٣١٠، ٣١٢، ٣١٥، ٣١٨، ٣٢٤، ٣٥٧، ٣٦٠، ٣٦١، ٣٦٧، ٣٩٧، ٤٠٧، ٤١١، ٤١٤.

الإلهام: ١٤٥، ٣٦٤.

الآليات الفكرية: ١١، ١٣.

الأمانة: ٢٩٣، ٢٩٤، ٢٩٥، ٢٩٦، ٢٩٧، ٢٩٩، ٣٠٢، ٣٠٦، ٣١٨، ٣١٩، ٣٢٢، ٣٢٥، ٣٢٧، ٣٢٩، ٣٣٣، ٣٣٩، ٤١٨.

الإنجيل: ٩٧.
الأنساق الفلسفية: ٢٩.
الأنساق المعرفية: ٣٣.
الإنسان: ١٠، ١١، ١٣، ١٤، ١٥، ١٦، ١٩، ٢٨، ٣١، ٣٢، ٣٣، ٤٠، ٤١، ٤٣، ٤٤، ٤٥، ٤٩، ٥٠، ٥٧، ٦٠، ٦٣، ٦٤، ٧٥، ٧٨، ٧٩، ٨٠، ٨٢، ٨٣، ٨٤، ٨٥، ٨٦، ٨٧، ٨٨، ٩٠، ٩١، ٩٢، ٩٤، ٩٥، ٩٩، ١٠٣، ١٠٤، ١٠٥، ١٠٧، ١٠٩، ١١٠، ١١٥، ١١٦، ١١٧، ١١٩، ١٢٠، ١٢١، ١٢٢، ١٢٥، ١٢٦، ١٢٧، ١٢٨، ١٢٩، ١٣٠، ١٣١، ١٣٢، ١٣٣، ١٣٦، ١٣٩، ١٤٠، ١٤١، ١٤٢، ١٤٣، ١٤٤، ١٤٦، ١٤٧، ١٤٨، ١٤٩، ١٥٠، ١٥٥، ١٥٧، ١٥٨، ١٥٩، ١٦٠، ١٦١، ١٦٣، ١٦٥، ١٦٦، ١٦٧، ١٦٨، ١٦٩، ١٧٠، ١٧١، ١٧٢، ١٧٣، ١٧٥، ١٧٦، ١٧٧، ١٧٨، ١٧٩، ١٨٠، ١٨١، ١٨٢، ١٨٣، ١٨٤، ١٨٥، ١٨٦، ١٨٧، ١٨٨، ١٨٩، ١٩٠، ١٩١، ١٩٢، ١٩٣، ١٩٥، ١٩٦، ١٩٧، ١٩٨، ١٩٩، ٢٠١، ٢٠٢، ٢٠٣، ٢٠٤، ٢٠٥، ٢٠٦، ٢٠٨، ٢٠٩، ٢١٥، ٢١٦، ٢١٧، ٢١٨، ٢١٩، ٢٢١، ٢٢٢، ٢٣١، ٢٣٢، ٢٣٣، ٢٣٩، ٢٤٢، ٢٤٣، ٢٤٨، ٢٤٩، ٢٥٠، ٢٥١، ٢٥٢، ٢٥٥، ٢٥٩، ٢٦٢، ٢٦٥، ٢٦٦، ٢٧٠، ٢٧١، ٢٧٢، ٢٧٦، ٢٧٧، ٢٨١، ٢٨٣، ٢٨٤، ٢٨٥، ٢٨٦، ٢٨٧، ٢٨٨، ٢٨٩، ٢٩٠، ٢٩١، ٢٩٢، ٢٩٣، ٢٩٤، ٢٩٥، ٢٩٦، ٢٩٧، ٢٩٨، ٢٩٩، ٣٠٠، ٣٠١، ٣٠٢، ٣٠٥، ٣٠٦، ٣٠٧، ٣٠٨، ٣٠٩، ٣١٠، ٣١١، ٣١٢، ٣١٣، ٣١٤، ٣١٥، ٣١٦، ٣١٧، ٣١٨، ٣١٩، ٣٢٠، ٣٢١، ٣٢٤، ٣٢٥، ٣٢٦، ٣٢٧، ٣٢٨، ٣٣١، ٣٣٢، ٣٣٣، ٣٣٥، ٣٣٦، ٣٣٧، ٣٣٨، ٣٣٩، ٣٤٥، ٣٤٦، ٣٤٧، ٣٤٨، ٣٥٧، ٣٦٧، ٣٧٠، ٣٧٢، ٣٧٣، ٣٧٤، ٣٧٥، ٣٧٦، ٣٧٧، ٣٧٨، ٣٧٩، ٣٨٠، ٣٨٢، ٣٨٣، ٣٨٦، ٣٨٤، ٣٨٩، ٣٩١، ٣٩٣، ٣٩٦، ٣٩٧، ٣٩٨، ٤٠١، ٤٠٥، ٤٠٦، ٤٠٧، ٤٠٨، ٤٠٩، ٤١٠، ٤١١، ٤١٢، ٤١٣، ٤١٤، ٤١٥، ٤١٦، ٤١٧، ٤١٨، ٤١٩، ٤٢٠.
الأنطولوجي: ١٥، ٣٩، ٤٠، ٤١، ٦٤، ١٨، ١٩٥، ١٩٨، ٢٠٣، ٢٢٢، ٢٩٨، ٣٠٦، ٣١٩، ٣٨٢، ٤٢٠ .
الائتمان: ٣٠٦، ٣١٩، ٣٢٢، ٣٢٧، ٣٣٧، ٣٣٩.
الإيمان: ٢٤، ١١٧، ١٦٠، ١٧٨، ١٨٥، ٢٠٤، ٢٧٤، ٣١٩، ٣٢٧، ٣٥٠.

ب

البذور: ٣٨٥، ٣٩٣.
البعد الرباني: ١٦٦، ١٨٠، ١٨١، ٢٢٢.

ت

التأويل: ٧٩.
التجاذب: ٥١، ٥٢.
التجاوز: ١٠٨، ١٠٩، ١٦٢، ١٦٤، ١٦٩، ١٧٦، ١٧٨، ١٧٩، ١٨٠، ١٨٢، ١٨٧، ١٩٠، ١٩٢، ٢٠٨، ٢١٦، ٢٢٢، ٢٧٩، ٤١٧.
التجدد: ٩٨، ٢٥٣، ٢٥٨، ٢٥٩، ٢٦٠.
تجريد: ١٣، ١٤، ١٥، ٢٣، ٢٤، ٢٥، ٢٧، ٢٨، ٤٢، ٦١، ٦٣، ٦٩، ١٤٧، ٢٠٨، ٢١٥، ٢٢٥، ٢٣٢، ٢٣٨، ٢٤٣، ٣٢٩، ٣٣١، ٤٠٣، ٤٠٤، ٤٠٧.
التجزيء: ٨٣، ٤١٥، ٤١٩.
التحول: ٢٩، ٨٣، ٢٣٠، ٢٤٧، ٣٥١، ٤٠١، ٤١٠.
التخلص: ٢٧١.

التخلق: ٢٧٠، ٢٧٢، ٣١٧، ٣٢٠، ٣٢٤، ٣٣٧، ٣٣٩.
التخليقية: ٢٦٨، ٢٧١.
التدافع: ١٨٨، ٤١٥.
التدرج: ١٨، ١٤٦، ٢٥٩، ٢٦٠، ، ٣٨٦، ٤١٣.
التدمير: ١٧٢.
التراب: ٣٤٦، ٣٤٧، ٣٧٤.
التركيب: ١١، ١٦، ٢٥، ٤٠، ٤٨، ٧٨، ٧٩، ٨٤، ٨٥، ٩٠، ٩٤، ٩٥، ٩٨، ٩٩، ١٠٧، ١٣٠، ١٦٧، ١٦٨، ٢٠١، ٢٠٩، ٢١٣، ٢٢١، ٣٤٦، ٣٥٢، ٣٥٣، ٣٧٤، ٤٠٨، ٤١٥، ٤١٧، ٤١٩.
التزكية:٢٦٧، ٢٩٦، ٢٩٧، ٣٠٢، ٣٠٣، ٣٢٥، ٣٢٦، ٣٢٧، ٣٢٨، ٣٢٩، ٣٣٣، ٣٣٦، ٣٣٩، ٤١٨.
التسافل: ٣٠، ٣١، ٣٢، ٣٣، ٣٤، ٣٩، ٥٧، ٦١، ٦٣، ١٤٧، ١٥٠، ١٩١، ١٩٢، ١٩٣، ٢١٥، ٢١٧، ٢٢١، ٢٢٢، ٢٧٨، ٢٨٠، ٣٠٢، ٣٣٧، ٣٣٨، ٣٣٩، ٣٥٢، ٣٩٦، ٤٠٥، ٤٠٧، ٤٠٨، ٤١٥.
التسافل الانتكاسي: ٣١، ٢١٥، ٢٢١، ٢٢٢، ٣٠٢، ٣٣٧، ٣٣٨، ٣٣٩، ٣٩٦، ٤٠٨، ٤١١.
التسافل التفككي: ٣١، ٣٢، ١٩١، ٢٢٢، ٤٠٧، ٤٠٨، ٤١١.
التسوية: ٢٩٩، ٤١٥.
التسويغ: ٤٧، ٣٥٩.
التسييس: ٢٦٤، ٢٦٧، ٢٧١.
التشعيب: ٢٥٧، ٢٥٨، ٢٦٠.
التشهيد: ٢٩٢، ٢٩٣، ٣٠١، ٣٠٢، ٣٠٥، ٣٠٦، ٣١٨، ٣١٩، ٣٢٧، ٣٢٩.
التصادم: ٤١٥، ٤٢١.
التصارع: ١٦٣، ٤١٥.
التصور: ٤٠، ٧٢، ٧٩، ١١٧، ١١٨، ١٣٦، ١٧٩، ١٨٥، ٢٠٥، ٢٤٧، ٢٥٥، ٣٢١، ٤٠٩.
التضارب: ٢٣٨، ٣٥٩، ٤٠٩.
التضخم: ١١، ١٧، ٨٢، ٨٣، ٢١٨، ٣٩٥، ٤٠٧.
التضييق: ٢٣٣، ٢٥٨، ٢٦٠، ٢٨١، ٤١٥.
التظاهر: ٢٦٦، ٢٦٧.
التعاطي المعرفي: ٨٤.
التعبدية: ٢٩٣.
تعدد: ٢٢١، ٢٥٦، ٢٥٩، ٢٦٠، ٢٨١، ٣٣٤، ٤١٣، ٤١٥.
التفاضل: ٢٦٦، ٣٠٥، ٣٣٤، ٤١٥.
التفسير: ٣١، ٤٨، ٥٣، ٥٦، ٥٩، ٦١، ٧٧، ١٥٨، ١٨٢، ٢٠٨، ٢٠٩، ٢٢٢، ٣٥٨، ٣٥٩، ٣٦١، ٣٩٩.
التقليد: ١٦، ٣٥، ٢٦٦، ٢٦٧.
التكامل الإبستيمولوجي: ٩، ٢١، ٢٣، ٣٠، ٦١، ٦٥، ٩٨، ٤٠٣، ٤١١، ٤٢١.
تكامل الإنسان: ١٩، ٢١٧، ٢٨١، ٣٧٣، ٣٧٩، ٣٨٢، ٣٩٨.
التكامل الحضاري: ٤٠٣، ٤١٩.
التكامل المقامي: ٣٩، ١٠٥، ١٠٧، ١٣٣، ١٣٧، ١٤١، ١٤٢، ١٤٦، ١٤٩، ١٥١، ٢١٨، ٢٢١، ٢٢٢، ٢٦٢، ٢٧٠، ٢٧٤، ٢٧٥، ٢٨٤، ٢٨٩، ٢٩٧، ٣٢٨، ٣٣٣، ٣٣٤، ٣٣٥، ٣٣٦، ٣٣٩، ٣٤٨، ٣٥٢، ٣٩٦، ٣٩٨، ٤٠٧، ٤٠٨، ٤١١، ٤١٢، ٤١٤، ٤١٦، ٤١٧، ٤١٩.

التكامل المقامي المعرفي: ٢٢١.
التكامل النظمي: ٢٩، ٣١، ٣٣، ٣٨، ٣٩، ٦١، ٩٨، ١٠٥، ١٠٧، ١٢٥، ١٣٣، ١٣٧، ١٤١، ١٤٢، ١٤٧، ١٤٨، ١٥١، ٢١٥، ٢١٨، ٢١٩، ٢٢٠، ٢٢٢، ٢٦٢، ٢٧٦، ٢٨٩، ٢٩٧، ٣٢٥، ٣٢٨، ٣٣١، ٣٣٤، ٣٣٩، ٣٤٨، ٣٨٩، ٣٩١، ٣٩٢، ٣٩٤، ٤٠٠، ٤٠١، ٤٠٢، ٤٠٤، ٤٠٦، ٤٠٧، ٤٠٩، ٤١٠، ٤١٢.
التكامل النظمي المعرفي: ٢١٩.
التكامل الوجودي: ١٣٣، ١٥٩، ١٩١، ١٩٢، ١٩٣، ٢١٨، ٢٣٣.
التكامل الوجودي المقامي: ٢١٨.
التكوثر: ٢٢٩، ٢٥٢، ٢٥٣، ٢٥٤، ٢٥٥، ٢٥٦، ٢٥٧، ٢٥٨، ٢٥٩، ٢٦٠، ٢٧٢، ٢٨١، ٤١٨.
التمدد: ٤١٥.
تنافر: ١٧، ٢٣٥.
تنميط: ١٧٩.
التوازن: ١٧٣، ٣١٧، ٣٩٣، ٤٠٦، ٤١٥.
التوحد: ١٨٩.
التوراة: ٣٦٦، ٣٦٨، ٣٦٩، ٣٧١.

ث

ثورة العصر: ٧٤.

ج

الجامع: ٩٦، ١٧٤، ٣١٦، ٣١٧، ٣١٩، ٣٢١، ٣٢٨، ٣٣٩، ٣٩٠.
جبرية العلاقة: ٨٧.
جدل الأسبقية: ٤٠.
جدلية الغيب: ١٠٣، ١٠٩، ١١٠، ١٣٥، ١٤٢، ٤١٦.
الجمال: ٦٠، ٣٢٢.

ح

الحداثة: ٨٧، ١٧١، ١٧٨، ١٩٩، ٢٠٠، ٢٠١، ٢٠٢، ٢٠٣، ٢٢٢، ٢٢٧، ٢٣٠، ٢٣٩، ٢٤٢، ٢٧٥، ٢٨١، ٢٩٦، ٣٠٤.
الحضارة الغربية: ٦٦، ٧٣، ٧٦، ٧٨، ٧٩، ٨٠، ٨٣، ٨٤، ٨٦، ١١٥، ٣٤٧، ٣٩٨.
الحياء: ٢٣١، ٢٣٥، ٢٤٢، ٢٦١، ٢٨٩، ٢٩٤، ٢٩٥، ٢٩٧، ٣٠٣، ٣٠٦، ٣١١، ٣١٣، ٣١٥، ٣٢٠، ٣٢١، ٣٢٢، ٣٢٣، ٣٢٤، ٣٢٥، ٣٢٧، ٣٢٨، ٣٣٦، ٣٣٨، ٣٣٩.
الحياة: ٨١، ٨٦، ١١٥، ١٢١، ١٢٩، ١٧٩، ٢٤٧، ٢٨٥، ٢٨٧، ٣٠٠، ٣٥٠، ٣٨٨، ٣٨٩، ٤٠٧، ٤١٣.
الحياة الراقية: ٣٨٨، ٣٨٩، ٤٠٧.
الحيوان: ١٧٣، ٢٩٨، ٢٩٩، ٣٢٣، ٣٣٢، ٣٨٢.

خ

الخصوصية: ٧٣، ١٢٣، ٢٣٧، ٢٤٩، ٢٥٣، ٢٧٣، ٢٧٧، ٤٢٠.
الخلاص: ٢٧١.
الخلل: ٤٢٠.

د

دين الحياء: ٢٣١، ٢٣٥، ٢٤٢، ٢٦١، ٢٨٩، ٢٩٤، ٢٩٥، ٢٩٧، ٣٠٣، ٣٠٦، ٣١١، ٣١٣، ٣١٥، ٣٢٠، ٣٢١، ٣٢٢.

ذ

الذات: ١٦، ١٩، ٣٦، ٤١، ٤٢، ٤٤، ٤٥، ٦٣، ٧٥، ٧٦، ١٠٩، ١١٨، ١٤١، ١٥٠، ١٩٥، ١٩٨، ١٩٩، ٢٠١، ٢٠٢، ٢٠٣، ٢٠٤، ٢٠٦، ٢٠٨، ٢٠٩، ٢١٩، ٢٢٠، ٢٢٢، ٢٤٧، ٢٤٨، ٢٦٩،

٢٧٠، ٢٧١، ٢٧٢، ٢٨٨، ٣٠٩، ٣١٠، ٣١٣، ٣١٥، ٣١٦، ٣٢٤، ٣٢٧، ٣٣٥، ٣٥٧، ٣٦٣، ٣٦٤، ٣٦٥، ٣٦٦، ٣٧٣، ٣٨٧، ٣٩٦، ٤٠٥.

ر

الربط: ١٦، ٢٨، ٣٤، ٣٩، ٥٢، ٥٣، ٥٦، ٥٧، ٦٠، ٦١، ٧٨، ٧٩، ٩٩، ١٠٧، ١١١، ١١٢، ١٢٥، ١٩٥، ٢٠١، ٢٠٧، ٢٠٨، ٢٢٠، ٢٥١، ٢٥٢، ٢٦٨.

الروح: ٣٣، ١٢٨، ١٣٠، ١٣١، ١٩٢، ٢١٦، ٢١٧، ٢٥١، ٢٨٥، ٢٨٦، ٢٨٧، ٢٨٨، ٢٨٩، ٢٩٠، ٢٩١، ٢٩٣، ٢٩٦، ٢٩٧، ٢٩٨، ٣٠٠، ٣٠١، ٣٠٢، ٣٠٦، ٣١٤، ٣٢٠، ٣٢٦، ٣٢٧، ٣٣٢، ٣٣٦، ٣٣٧، ٣٣٩، ٣٦٨، ٣٧٨، ٣٧٩، ٣٨٠، ٣٨٢، ٣٨٣، ٣٨٤، ٣٨٥، ٣٨٦، ٣٨٩، ٣٩٠، ٣٩٣، ٣٩٤، ٣٩٥، ٤٠٠، ٤٠١، ٤٠٦، ٤١٧، ٤١٩.

روحية ملكوتية: ٣٢٠.

رؤية: ١١، ١٧، ١٨، ١٩، ٢٨، ٤٤، ٤٦، ٤٨، ٥٠، ٥١، ٥٢، ٥٥، ٥٦، ٥٨، ٦٠، ٦١، ٦٢، ٦٣، ٦٥، ٨٠، ٨٧، ١٠٧، ١١٦، ١٣٦، ١٥٥، ١٧٢، ١٧٤، ١٧٧، ١٨١، ١٩١، ١٩٧، ٢٠٢، ٢٠٧، ٢١٥، ٢١٦، ٢٢١، ٢٢٩، ٢٥٥، ٣٢٧، ٣٤٨، ٣٦٦، ٣٦٨، ٣٩٧، ٤١١، ٤١٤.

الرؤية التوحيدية: ١١، ٦٩، ١١٠، ٤١٧.

الرؤية الحلولية: ١١، ١٧، ١٧٩، ٢٠٢، ٢٢٢، ٤١١.

الرؤية الكونية: ١٥، ٢٥، ٤٨، ٤٩، ٥٠، ٥٢، ٥٣، ٥٦، ٥٩، ٦١، ٦٢، ٧٥، ٨٢، ١٤٣، ١٧٤، ٢٢٩، ٣٥٥، ٣٦٤، ٣٦٥، ٣٩٢، ٣٩٣.

الرؤية المعرفية التوحيدية: ٩، ١٨، ٢٣، ٤٠، ٥٦، ٥٩، ١٥٧، ١٨٨، ٢٤١، ٤١٦، ٤١٧.

ز

الزمن: ٩٣، ٢٢٨، ٣٠٤، ٣٤٥، ٣٤٧، ٣٧٤، ٣٧٩، ٣٨٠.

زمنية الكون: ٥٢.

س

السريان: ٥١.

ش

الشهيد: ٣١٨، ٣١٩، ٣٢٢، ٣٣٥، ٣٣٦، ٣٣٧، ٣٣٩.

ص

الصراع: ١٧، ٨١، ٨٢، ٨٣، ٨٤، ١٠٤، ١٢١، ١٢٢، ١٤٣، ١٦٣.

ط

طاقة الروح: ٣٠٢، ٣٧٨، ٣٩٠، ٤٠٦، ٤١٩.

الطبيعة: ١٩، ٤٠، ٤٤، ٤٥، ٥٣، ٦٤، ٧٥، ٧٨، ٧٩، ٨٠، ٨١، ٨٢، ٨٣، ٨٤، ٨٥، ٨٧، ٩٠، ٩٢، ٩٥، ٩٧، ٩٩، ١٠٣، ١٠٤، ١٠٥، ١٠٩، ١١٨، ١١٩، ١٢٠، ١٢١، ١٢٣، ١٢٧، ١٢٨، ١٣٠، ١٣٦، ١٤٢، ١٤٥، ١٤٧، ١٤٩، ١٥٠، ١٦١، ١٦٣، ١٦٤، ١٦٥، ١٦٦، ١٦٧، ١٦٨، ١٦٩، ١٧٠، ١٧١، ١٧٢، ١٧٣، ١٧٥، ١٧٦، ١٧٧، ١٧٨، ١٧٩، ١٨٠، ١٨١، ١٨٢، ١٨٣، ١٨٤، ١٨٥، ١٨٦، ١٨٧، ١٨٨، ١٨٩، ١٩٠، ١٩١، ١٩٢، ١٩٣، ٢٠١، ٢٠٢، ٢٠٣، ٢٠٨، ٢١٥، ٢١٦، ٢١٧، ٢١٨، ٢١٩، ٢٢٢، ٢٨٤، ٢٩٢، ٢٩٧، ٣١٤، ٣١٧، ٣٥٨، ٣٦٠، ٣٦١، ٣٦٦، ٣٧٦، ٣٨١، ٣٨٢، ٣٨٣، ٣٨٦، ٣٨٧، ٣٨٩، ٣٩٤، ٣٩٨، ٤٠٢، ٤٠٧، ٤٠٩، ٤١١، ٤١٧.

ع

العالم: ٩، ١٠، ١١، ١٢، ١٥، ١٧، ١٨، ١٩، ٢٥، ٣٧، ٣٨، ٣٩، ٤٢، ٤٤، ٤٨، ٤٩، ٥٠، ٥١، ٥٢، ٥٥، ٥٦، ٦١، ٦٣، ٦٥، ٦٦، ٧٢، ٧٣، ٧٨، ٧٩، ٨٠، ٨٤، ٨٦، ٨٧، ١١٢، ١٣٨، ١٣٩، ١٥٧، ١٥٨، ١٦٠، ١٦١، ١٦٢، ١٦٦، ١٧٧، ١٧٨، ١٧٩، ١٨١، ١٨٢، ١٨٣، ١٨٤، ١٨٥، ١٨٩، ١٩٠، ١٩١، ١٩٢، ١٩٦، ١٩٧، ١٩٨، ٢٠٨، ٢١٠، ٢١٥، ٢١٦، ٢١٧، ٢١٨، ٢١٩، ٢٢١، ٢٢٩، ٢٧٤، ٢٨٣، ٢٨٤، ٢٨٥، ٢٨٩، ٢٩٢، ٢٩٣، ٢٩٤، ٢٩٩، ٣٠٢، ٣١٢، ٣٢٠، ٣٢٣، ٣٢٥، ٣٢٦، ٣٣٢، ٣٣٣، ٣٣٨، ٣٤٧، ٣٤٨، ٣٤٩، ٣٥٠، ٣٥٢، ٣٥٥، ٣٥٧، ٣٦٢، ٣٦٧، ٣٦٨، ٣٧٨، ٣٨٤، ٣٩٢، ٣٩٣، ٣٩٦، ٣٩٧، ٤٠٢، ٤٠٣، ٤٠٤، ٤٠٩، ٤١٠، ٤١٥، ٤١٦، ٤١٧، ٤١٨، ٤١٩، ٤٢٠، ٤٢١.

عالم الأشياء: ٣٩٠، ٣٩٨، ٤٠١، ٤٠٢، ٤٠٨.

عالم الشهادة: ٤٦، ١٢١، ١٢٢، ١٢٣، ١٢٤، ١٢٥، ١٢٦، ١٢٩، ١٣١، ١٣٢، ١٣٣، ١٣٧، ١٣٩، ١٤٩، ١٥١، ٢٨٦، ٢٨٩، ٣١١، ٣٢٦، ٣٣٢، ٣٣٦، ٣٣٩.

عالم الغيب: ٤٦، ١٠٣، ١١٣، ١١٦، ١٢٠، ١٢١، ١٢٢، ١٢٣، ١٢٤، ١٢٦، ١٢٨، ١٣١، ١٣٢، ١٣٣، ١٣٧، ١٣٩، ١٤٢، ١٤٩، ٢٨٥، ٢٨٦، ٢٨٧، ٢٨٩، ٢٩٠، ٣٢٦، ٣٣٢، ٣٣٩، ٣٦٠.

العالم اللامرئي: ٢٨٤، ٣٣٢، ٣٣٨، ٤١٨.

العالم المرئي: ٢٨٤، ٢٨٥، ٢٨٩، ٣٠٢، ٣١٢، ٣٢٣، ٣٢٦، ٣٣٢، ٤١٨.

عائق فكري: ٨٦.

العقل: ٩، ١٦، ١٨، ٢٨، ٢٩، ٣٢، ٣٦، ٣٨، ٤٣، ٤٥، ٤٧، ٦٢، ٦٤، ٦٥، ٦٦، ٧٤، ٧٥، ٧٦، ٧٨، ٧٩، ٨١، ٨٣، ٨٨، ٩٧، ٩٩، ١٠٠، ١٢٤، ١٢٥، ١٢٦، ١٣٩، ١٤٠، ١٥٠، ١٧٢، ١٧٧، ١٨٥، ١٩٩، ٢٠٠، ٢٠١، ٢٠٣، ٢٠٤، ٢٠٥، ٢٠٦، ٢٠٧، ٢٠٨، ٢٠٩، ٢١٠، ٢١١، ٢٢٠، ٢٢١، ٢٢٩، ٢٣٤، ٢٣٥، ٢٣٦، ٢٣٨، ٢٣٩، ٢٤٠، ٢٤١، ٢٤٥، ٢٤٦، ٢٤٧، ٢٤٨، ٢٤٩، ٢٥٠، ٢٥١، ٢٥٢، ٢٥٣، ٢٥٤، ٢٥٥، ٢٥٦، ٢٥٧، ٢٦٠، ٢٦١، ٢٦٢، ٢٦٣، ٢٦٤، ٢٦٥، ٢٦٦، ٢٦٧، ٢٦٨، ٢٦٩، ٢٧١، ٢٧٢، ٢٧٣، ٢٧٤، ٢٧٦، ٢٧٧، ٢٧٨، ٢٧٩، ٢٨١، ٢٩٤، ٢٩٨، ٢٩٩، ٣٠٦، ٣٠٧، ٣٢١، ٣٢٢، ٣٣٢، ٣٣٤، ٣٣٥، ٣٣٧، ٣٣٨، ٣٣٩، ٣٥٢، ٣٧٨، ٣٧٩، ٣٨٠، ٣٨١، ٣٨٣، ٤٨٣، ٣٨٦، ٣٩٠، ٣٩٤، ٣٩٥، ٤٠٠، ٤٠١، ٤٠٨، ٤٠٩، ٤١٠، ٤١٨، ٤٢١.

العقل المسدد: ١٧٢، ٢٤٠، ٢٦٦، ٢٦٧، ٢٦٨، ٢٦٩، ٣٠٦، ٣٠٧، ٣٣٥، ٣٣٧، ٣٣٩، ٤١٨.

العقل المؤيد: ٢٣٩، ٢٤٠، ٢٦٧، ٢٦٨، ٢٦٩، ٢٧١، ٢٧٢، ٢٧٣، ٢٧٤، ٢٧٦، ٢٧٨، ٢٧٩، ٢٨١، ٣٢١، ٣٣٥، ٣٣٩، ٤١٨.

العقلانية: ٣٣، ٣٥، ٤٤، ٢٢٥، ٢٣٢، ٢٣٤، ٢٣٧، ٢٣٩، ٢٤٢، ٢٤٣، ٢٤٥، ٢٦١، ٢٦٢، ٢٦٣، ٢٦٥، ٢٦٦، ٢٦٧، ٢٦٨، ٢٧٨، ٢٧٩، ٢٨٠، ٤١٨.

العلاقة الاجتهادية: ٢٠٢.

غ

الغرائز: ٣٨١، ٣٨٢، ٣٨٥، ٣٨٦، ٣٩٥، ٤٠٦.

الغريزة: ١٧٥، ١٧٦، ٣٧٨، ٣٧٩، ٣٨٠، ٣٨٢، ٣٨٣، ٣٨٦، ٣٨٧، ٣٨٥، ٣٩٠، ٣٩٥، ٤٠٠، ٤٠١، ٤٠٨، ٤١٩.

الغيبي: ٧٦، ٨١، ١٠٩، ١٤٥، ٢٨٦، ٢٩٢، ٢٩٥، ٣٥٥، ٣٥٨، ٣٦٠، ٣٦١، ٤٠٣.

الغيبيات: ٧٦، ٣٠٠.

ف

الفلسفة الائتمانية: ٢٢٥، ٢٣٠، ٢٣١، ٢٣٢، ٢٣٨، ٢٤٠، ٢٤١، ٢٤٢، ٢٤٣، ٢٤٥، ٢٤٦، ٢٨٣، ٣٢٥، ٣٣١، ٤١٧.

فلسفة الحضارة: ٦٠، ٣٤٣، ٣٤٥، ٣٧٣.

فلسفة العلوم: ٦٣، ٦٩، ٧٧، ٨٠، ٩٠، ١٠١، ١٠٩، ١٣٥، ١٥١.

فلسفة القيم: ٦٠.

ق

القابلية: ٢٨، ٥٤، ٣١٦.

القراءات: ٩، ٨٥، ٨٨، ٩٤، ١١١، ١١٥، ١٣٩.

القراءات اللاهوتية: ٨٥، ٨٨.

القلب: ٢٥٠، ٢٥١، ٢٥٢، ٢٥٣، ٢٥٧، ٢٦٠، ٢٦٣، ٢٧٨، ٢٧٩، ٢٨٠، ٢٨٩، ٢٩١، ٢٩٨.

القهر: ٨٢، ٣١١، ٣٦٢، ٣٦٤.

القيم: ٦٠، ٨٠، ١٧٤، ١٨٣، ١٨٨، ٢٣٩، ٢٤١، ٢٤٢، ٢٦١، ٢٦٣، ٢٦٦، ٢٦٨، ٢٧٥، ٢٧٦، ٢٧٧، ٢٨٧، ٢٨٨، ٢٩١، ٢٩٢، ٢٩٣، ٢٩٥، ٢٩٨، ٢٩٩، ٣٠٠، ٣٠١، ٣٠٣، ٣٠٤، ٣٠٥، ٣٠٧، ٣٠٨، ٣١١، ٣١٢، ٣١٣، ٣١٤، ٣١٥، ٣١٨، ٣١٩، ٣٢٠، ٣٢١، ٣٢٢، ٣٢٣، ٣٢٤، ٣٢٥، ٣٢٧، ٣٢٨، ٣٢٩، ٣٣٢، ٣٣٣، ٣٣٤، ٣٣٦، ٣٣٩، ٣٧٠، ٣٧١، ٣٨٠، ٣٩١، ٣٩٧، ٤٠٨، ٤١٨، ٤٢٠.

القيم الإنسانية: ١٨٣، ٢٩٢، ٢٩٩، ٤٢٠.

القيم العليا: ٣٠٠، ٣٠٥.

ك

الكائنات: ٤٠، ٥١، ٥٣، ٥٧، ٩٢، ١١٠، ١١٨، ١٢٣، ١٢٧، ١٤٠، ١٤٥، ١٥٧، ١٥٩، ١٧٠، ١٧٦، ١٨٣، ١٨٩، ٢٠٢، ٢٤٣، ٢٩٤، ٢٩٥، ٢٩٨، ٣١٠، ٣٢٧، ٣٣٣، ٣٣٨، ٣٦٧، ٤٠٣، ٤١٠، ٤١١، ٤١٤، ٤١٨.

كرم القرآن: ٩٨.

الكفاءة التفسيرية: ٥٣.

الكمون: ١٦٤.

الكوثر: ٢٣١، ٢٤٢، ٢٥١، ٢٥٣، ٣٢٥، ٣٢٦، ٣٣٢.

كونية القرآن: ٩١، ٩٥، ١٠٨، ٣٥١، ٣٥٥، ٣٥٧، ٣٦٦، ٤٠٣.

ل

اللاهوت: ٧٥، ٧٦، ٧٨، ٨٠، ٨١، ٣٨، ٨٤، ٨٥، ٨٧، ١١٠، ١٤٧، ١٥٠.

اللاهوت السماوي: ٨٠، ٨٣، ٨٤، ٨٥، ٨٧، ١٤٧، ١٥٠.

م

المادي: ١١، ٦٢، ٦٥، ٨٣، ١٠٩، ١٣١، ١٥٧، ١٥٨، ١٦٢، ١٦٦، ١٦٨، ١٦٩، ١٧٥، ١٨٠، ١٨٢، ١٨٥، ١٨٦، ١٨٧، ١٩٠، ١٩٢، ١٩٩، ٢٠٠، ٢٠١، ٢٠٢، ٢٠٤، ٢٠٨، ٢١٨، ٢٥٢، ٢٧٢، ٢٧٦، ٢٨٤، ٣٢٠، ٣٣٨، ٣٥٨، ٣٥٩، ٣٦٠، ٣٦١، ٣٧٦، ٤٠٩، ٤١٦، ٤١٧.

الماركسية: ٧٤، ٧٦، ٧٧، ١٥٧.

المباشرة: ١٤٥، ٣٤٩، ٣٦٤.

المباطنة: ٢٦٩.
المثالية: ٣٩٩، ٤٠١.
مجانسة: ٤١٣.
مجيدية القرآن: ٩٧.
المحبة: ٥١.
المحمدية: ١٣٩، ١٤١، ٣٦٣، ٣٦٤، ٤٦٦.
المخالطة: ٢٦٩، ٢٧٠.
المذهب الغيبي: ٣٥٨، ٣٦٠، ٣٦١.
مراتب المعرفة: ٨٩، ١٥١.
المزاولة: ٢٦٩، ٢٧٠.
المسافة: ١٥٩، ١٦٤، ١٦٥، ١٧١، ١٧٩، ١٨٠، ١٩٠، ١٩٣، ٢١١، ٢١٣، ٢١٦، ٢١٧، ٢١٨، ٢١٩، ٢٢٢.
المشكلة العالمية: ٧٢.
المصير: ٥١.
معاد الكون: ٥٢.
المعرفة: ٩، ١٤، ١٥، ١٦، ١٨، ٢٥، ٢٧، ٢٩، ٣٢، ٣٤، ٣٥، ٣٦، ٣٧، ٣٨، ٣٩، ٤٠، ٤١، ٤٢، ٤٤، ٤٥، ٤٦، ٤٧، ٤٨، ٥٢، ٥٣، ٥٤، ٥٥، ٥٦، ٥٩، ٦٠، ٦١، ٦٢، ٦٣، ٦٤، ٦٦، ٧١، ٧٤، ٧٥، ٧٦، ٧٧، ٧٨، ٧٩، ٨١، ٨٥، ٨٩، ٩٠، ٩٧، ٩٨، ١٠٠، ١٠١، ١٠٣، ١١٠، ١١٢، ١١٧، ١٢٥، ١٢٦، ١٣٥، ١٣٦، ١٤٢، ١٤٧، ١٤٨، ١٥١، ١٥٩، ١٧٢، ١٩٥، ١٩٦، ١٩٩، ٢٠١، ٢٠٣، ٢٠٧، ٢٠٨، ٢١٠، ٢١٩، ٢٢٠، ٢٢١، ٢٢٢، ٢٢٩، ٢٣٥، ٢٤٣، ٢٤٦، ٢٥١، ٢٥٥، ٢٥٦، ٢٥٧، ٢٥٨، ٢٦١، ٢٦٣، ٢٦٤، ٢٦٨، ٢٦٩، ٢٧١، ٢٧٣، ٢٧٨، ٢٧٩، ٢٨٠، ٢٨١، ٢٨٣، ٣٠٤، ٣٣٤، ٣٣٧، ٣٣٩، ٣٦٠، ٣٦٤، ٣٦٥، ٣٩٩، ٤٠٩، ٤١٠، ٤٢٠، ٤٢١.
المعرفية: ٩، ١٠، ١١، ١٢، ١٣، ١٦، ١٨، ١٩، ٢٣، ٢٧، ٣٠، ٣٣، ٣٤، ٣٥، ٣٦، ٣٧، ٣٨، ٣٩، ٤٠، ٤١، ٤٣، ٤٥، ٤٦، ٤٧، ٤٨، ٥٣، ٥٥، ٥٦، ٥٨، ٥٩، ٦٠، ٦٣، ٦٤، ٦٥، ٦٩، ٧١، ٧٤، ٧٦، ٧٨، ٨٠، ٨١، ٨٢، ٨٣، ٨٥، ٨٦، ٨٧، ٩٠، ٩٣، ١٠٠، ١٠١، ١٠٢، ١٠٣، ١٠٤، ١٠٧، ١٠٨، ١١٣، ١١٧، ١١٨، ١٢٤، ١٢٧، ١٢٩، ١٣١، ١٣٢، ١٣٦، ١٤٢، ١٤٧، ١٤٨، ١٤٩، ١٥٠، ١٥٧، ١٥٨، ١٦٥، ١٦٦، ١٨٨، ١٩٣، ١٩٦، ١٩٧، ١٩٨، ٢٠٣، ٢٠٦، ٢٠٧، ٢١٠، ٢١١، ٢١٥، ٢٢٠، ٢٢٢، ٢٢٨، ٢٢٩، ٢٤١، ٢٤٣، ٢٥١، ٢٥٣، ٢٥٦، ٢٦٨، ٢٧٨، ٣٢٨، ٣٢٩، ٣٣١، ٣٣٣، ٣٣٤، ٣٣٩، ٣٦٧، ٤٠٨، ٤٠٩، ٤١١، ٤١٦، ٤١٧، ٤٢١.
المعرفية القرآنية: ٦٩، ٨٥، ١٤٧.
المقاربات: ٨٦، ١٠٣، ١٤٧، ١٥٠.
المقارنات: ١٥٠، ٢٥٥.
المقدرة: ١٠، ١٣، ٤٩، ٥٥، ٥٩، ١٥٨، ٢٢٢، ٣٥٩، ٤١٣.
المكاشفة: ٣٦٤.
المماثلة: ٨٩.
الممارسة التحقيقية: ٢٦٨، ٢٦٩.
الممارسة التوحيدية: ١٠، ١١، ٣٢٥.
المنتج: ١٦٣، ٢٢١، ٣٢٩، ٣٧٤، ٣٧٧، ٤١٠.
المنهج: ١٢، ١٤، ١٥، ٦٣، ٧٩، ٩٩، ١٠١، ١٠٨، ١١٠، ١١١، ١١٥، ١١٦، ١٤٤، ١٤٧، ٢٢٩،

٢٣١، ٢٤١، ٣٤٨، ٣٥٠، ٣٥٢، ٣٥٣، ٣٥٤، ٣٥٥، ٣٥٦، ٣٥٧، ٣٩٥.

المنهجية: ٢٠، ٥٣، ٥٥، ٦٣، ٦٥، ٨٥، ٩٧، ٩٨، ١٠٠، ١٠١، ١٠٢، ١٠٣، ١١٣، ١١٧، ٢٢٨، ٢٤٣، ٣٣١، ٣٦١، ٤١٩.

الموضوعية المتلقية: ١٩٨، ١٩٩، ٢٠٠، ٢٠١، ٢٠٢، ٢١١.

ن

النبوة: ٣٦٠، ٣٦١، ٣٦٢.

النظر التخلقي: ٢٧٥.

النظر العقلي الإسلامي: ٢٤٥، ٢٧٣.

نظرية المعرفة: ١٥، ٣٦، ٣٧، ٤٤، ٤٥، ٥٦، ٦٠، ٨٩، ١٥٩، ١٧٢، ١٩٥، ٢١٠، ٢٦١، ٢٧٣، ٢٧٨، ٢٨١، ٢٨٣، ٣٣٤.

نظرية الوجود: ٣٩، ٤٢، ٤٣، ٤٤، ٤٥، ٦٠، ٦٤، ٨٩، ١٣٥.

النفس: ٤٠، ٤٦، ١٢٨، ١٢٩، ١٣٠، ٢٥٢، ٢٨٧، ٢٨٨، ٢٨٩، ٢٩٠، ٢٩١، ٢٩٦، ٣٠٢، ٣٠٦، ٣٢٠، ٣٢٦، ٣٢٧، ٣٣٥، ٣٣٦، ٣٣٧، ٣٣٩، ٣٦٤، ٣٨١، ٣٨٢، ٣٨٦، ٣٩١، ٤٠٥.

النقد: ٣٨، ٦١، ٦٣، ١٥٠، ١٩٧، ٢٣٠، ٢٣١، ٢٤٢، ٢٦٣، ٢٦٥، ٣٠٧، ٣٥٨، ٣٥٩، ٤١٠.

النواظم: ٢٤، ٢٥، ٣٣٣، ٤١٤.

هـ

الهيمنة: ٨٤، ١٠٨، ١٠٩، ١٢٥.

و

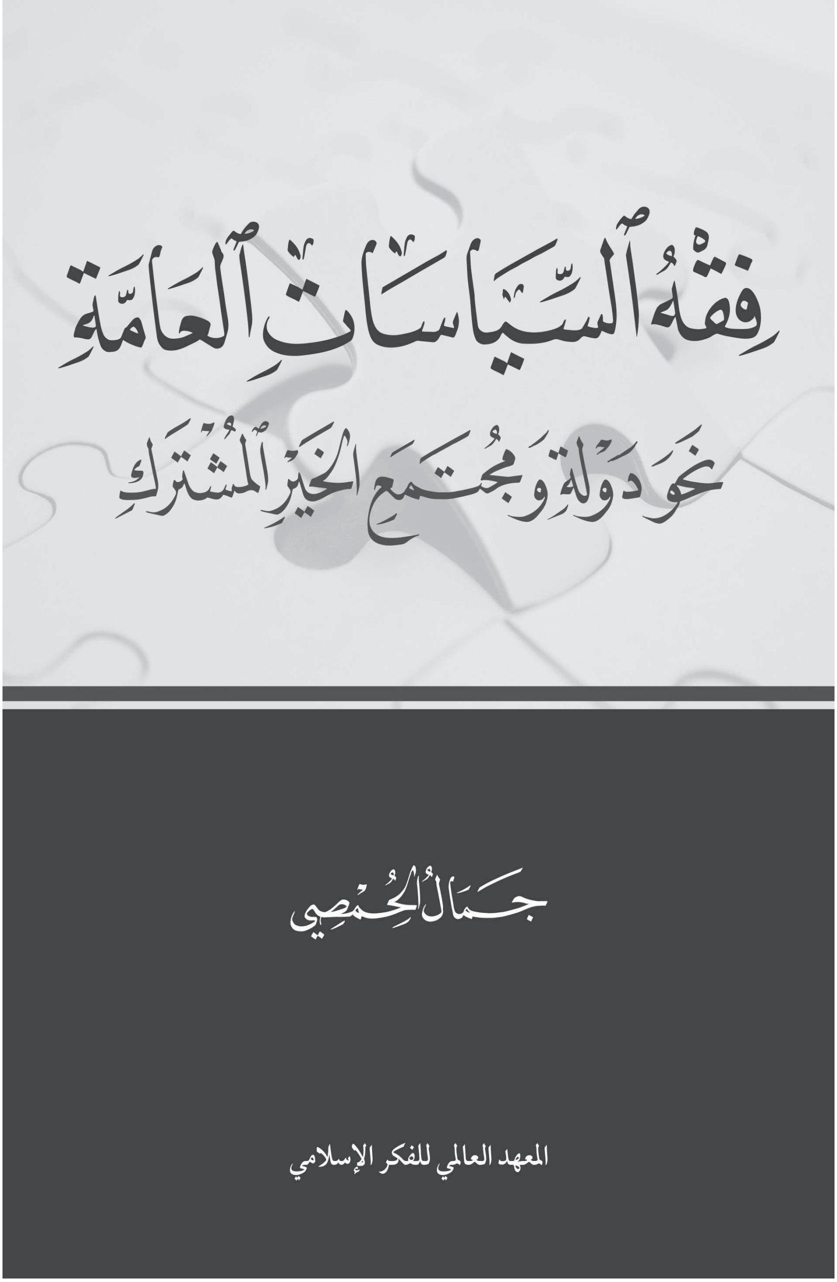
الوجود: ١٠، ١١، ١٥، ١٩، ٣٩، ٤٠، ٤١، ٤٢، ٤٣، ٤٤، ٤٥، ٤٦، ٤٩، ٥١، ٥٢، ٥٦، ٥٧، ٦٠، ٦٢، ٦٤، ٦٥، ٦٩، ٧١، ٧٢، ٧٥، ٧٦، ٧٨، ٧٩، ٨٠، ٨٢، ٨٣، ٨٦، ٨٩، ٩٠، ٩١، ٩٢، ٩٧، ١٠٥، ١٠٧، ١١٢، ١١٣، ١١٧، ١١٨، ١١٩، ١٢٢، ١٢٧، ١٢٩، ١٣١، ١٣٢، ١٣٣، ١٣٥، ١٣٧، ١٣٩، ١٤٠، ١٤١، ١٤٢، ١٤٨، ١٤٩، ١٥١، ١٥٥، ١٥٩، ١٦٠، ١٦١، ١٦٢، ١٦٣، ١٦٤، ١٦٥، ١٦٧، ١٦٩، ١٧٠، ١٧١، ١٨٠، ١٨٣، ١٨٥، ١٩٠، ١٩٢، ١٩٥، ١٩٧، ٢٠١، ٢١٧، ٢١٨، ٢١٩، ٢٢٢، ٢٢٥، ٢٢٨، ٢٢٩، ٢٣٣، ٢٣٤، ٢٤٢، ٢٤٣، ٢٦٥، ٢٧٢، ٢٧٣، ٢٧٦، ٢٨٣، ٢٨٤، ٢٨٥، ٢٩١، ٢٩٢، ٢٩٣، ٢٩٧، ٣٠٢، ٣٠٧، ٣١٠، ٣١٤، ٣٢٥، ٣٣١، ٣٣٢، ٣٣٣، ٣٣٧، ٣٣٩، ٣٥٢، ٣٥٧، ٣٦٩، ٣٧٢، ٣٧٧، ٣٨٠، ٣٨٢، ٣٨٨، ٣٩٢، ٤٠٥، ٤٠٩، ٤١٠، ٤١٣، ٤١٤، ٤١٦، ٤١٧، ٤١٩، ٤٢٠.

وحدة العلوم: ٦٢، ١٣٨.

الوضعية: ٣٦، ٤٥، ٥٤، ٦٢، ٧٧، ٧٩، ٩٠، ٩٤، ١٠١، ١٠٩، ١١٢، ١١٣، ١٣٥، ١٣٦، ١٣٨، ١٤٧، ١٤٨.

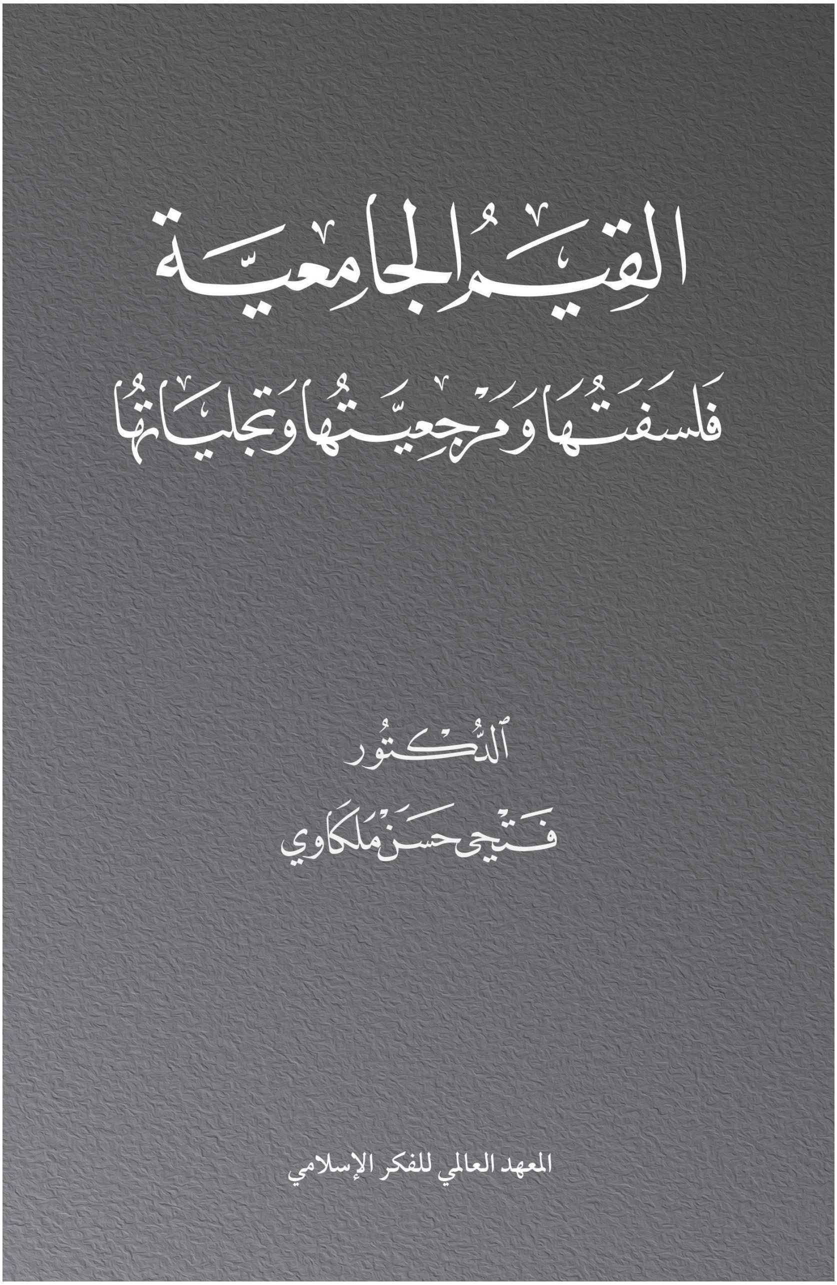
بحمد الله تم

صدر حديثاً



فِقهُ السِّيَاسَاتِ العَامَّةِ
نَحوَ دَولةٍ وَمُجتَمَعِ الخَيرِ المُشتَرَكِ
جَمَال الحُمصِي
المعهد العالمي للفكر الإسلامي

صدر حديثاً


القيم الجامعية
فلسفتها ومرجعيتها وتجلياتها
الدكتور
فتحي حسن ملكاوي
المعهد العالمي للفكر الإسلامي

هـذا الكتـاب

يسعىٰ كتاب التكامل المعرفي عند أهل النظر التوحيدي إلىٰ تأكيد العلاقة الوثيقة بين الرؤية التوحيدية للعالَم والتكامل. وتجلّى التكامل بوصفه بنية عميقة تحكم العقل الإسلامي، وله مستويان؛ المستوىٰ الأول: التكامل النظمي، الذي تتواشج فيه العناصر والأفكار وَفْق ناظم محدد، لتصنع لنا أرضية معرفية يقف عليها المستوىٰ الثاني المتمثل في التكامل المقامي: وهو عروج الفكر عبْر مقامات، ليصل إلىٰ اكتمال الفهم والتفسير. ويضاد التكامل أساليب التكفير الاختزالية، والأخيرة التي يمثلُها التَّسافُل؛ إذ يتسافل الفكر عبر تفكيكات، ويتسافل نحو دركات.

بيّن الكتاب حديثاً عن أربع شخصيات فلسفية توحيدية، هي: محمد أبو القاسم حاج حمد، ومشروعه في فلسفة الوجود وأسلمة المعرفة. ومذهب الإنسانية الإيمانية عند عبد الوهاب المسيري. وفي فلسفة الأخلاقية الائتمانية لطه عبد الرحمن، وآخرهم فلسفة الحضارة عند مالك بن نبي. وبالرغم من اختلاف موضوعات هؤلاء الفلاسفة إلا أن التكامل المعرفي هو ما يُشكّل البنية العميقة، والهندسة المعرفية لأطروحاتهم جميعاً.

المعهد العالمي للفكر الإسلامي
iiit
INTERNATIONAL INSTITUTE OF ISLAMIC THOUGHT

ISBN 978-1-56564-841-8
9 781565 648418